

AntropoWEBZIN

Číslo 2/2005

ISSN 1801-8807

Vychází třikrát ročně.

V Plzni vydává AntropoWeb
při Katedře Antropologických a historických věd při FF, ZČU v Plzni



AntropoWeb, Katedra antropologických a historických věd
Sedláčkova 15
301 25 Plzeň
www.antropoweb.cz

E - mail: redakce@antropoweb.cz
p.vasat@antropoweb.cz

© AntropoWeb 2009

ČLÁNKY

KDO CHYTÁ V MACHII ANEB METAFYZICKÝ SVĚT KORSIKY Michal JOSEPHY.....	1
THOMAS S. KUHN, STRUKTURA VĚDECKÝCH REVOLUCÍ, PARADIGMA A RELATIVITA VĚDECKÉHO POZNÁNÍ Jiří VAŠÍČEK.....	9
INKVIZICE A ČARODĚJNICTVÍ Johana GÁLOVÁ.....	15
JAMES GEORGE FRAZER Ondřej VANÍČEK.....	18
TERORISMUS DNES Johana GÁLOVÁ.....	24
ÚLOHA VOJSK VDV V NÁRODNOSTNÍCH SRÁŽKÁCH NA KAVKAZE A STŘEDNÍ ASIE (1988-1994) Karel STEJSKAL.....	32
BUDOUCNOST BERBERSKÉHO VENKOVA Michal JOSEPHY.....	36

RECENZE

R. COLLINS: WHY IS SOCIOLOGY NOT A SCIENCE Jiří KAIPR.....	39
MICHEL FOUCAULT: SLOVA A VĚCI Jiří VAŠÍČEK.....	44
MASSIMO MONTANARI: HLAD A HOJNOST. DĚJINY STRAVOVÁNÍ V EVROPĚ David HENIG.....	48
GEORGE RITZER: MCDONALDIZACE SPOLEČNOSTI Jiří KAIPR.....	51
MIHAI SPARIOSU: MIMESIS V SOUČASNÉ TRADICI: INTERDISCIPLINÁRNÍ PŘÍSTUP Jiří KAIPR.....	55

ROZHOVOR**SOCIÁLNÍ VĚDEC JE SOUČÁSTÍ ZKOUMANÉ REALITY (PAVEL BARŠA)**

Michal TOŠNER.....59

KDO CHYTÁ V MACHII ANEB METAFYZICKÝ SVĚT KORSIKY

Michal JOSEPHY
student, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

*Quandellu chjama lamore
Mi tengu incu e signadore*

*O mi stringu a bughjicone”
Incu e maghe e murtiloni*

*Když láska vábí
Splynout se signadorami*

*Schovati se ve tmě
S mágy a čarodějkami*

Z korsické poémy L'Arba Santa , Ghj. Maestracciho

Korsika (<http://lidovky.centrum.cz/clanek.phtml?id=270861>) musela být pro antropologa Marvina Harrise, a zejména pro jeho empirické vidění sociální a kulturní antropologie, „zlým snem a černou mûrou“. Je totiž přímo učebnicovým příkladem a živnou půdou toho, vůči čemu se snaží Harris s.k. antropologii bránit : čarodějnictví, šamanismus a abnormální jevy zde přímo bují. A co více: tyto „okulturní fenomény“ z velké většiny vyrůstají, řečeno hlubinně-psychologicky, přímo z kořenové soustavy keřovité a na Korsice hojné macchie. V tomto smyslu se příroda a přirozenost, FÝSIS, v kulturním smyslu slova, symbolicky transcenduje do říše světa „za přírodou“, světa META FYSICKÉHO.

Macchia (kors. maquis) je vžitý obecný název pro typický středomořský a vždyzelený keř, který je na Korsice velmi rozšířen; pokrývá téměř 2/3 ostrova. Maquis zde vytváří nepřehlédnutelné a také téměř nepřekročitelné pichlavé keřovité porosty s aromatickými vonnými bylinami v podrostu. Výrazný oduur tymiánu, francouzské levandule či máty by Napoleona, podle jeho vlasteneckých záchvatů, za jakýchkoliv okolností neomylně navigoval domů, do rodného Ajaccia, i kdyby měl zavázané oči. V době Napoleonova narození (1769) převzala nad Korsikou po italském Janovu vládu Francie, když na hlavu porazila vojska bojovníka za korsickou nezávislost Pascala Paoliho, což byl zásadní obrat v korsických ostrovních dějinách. Když byl v roce 1793 Napoleon, stoupenec myšlenek Francouzské revoluce, zpět vypovězen na francouzskou pevninu (kde dříve studoval prestižní École Militaire), vzdal se okamžitě veškerých projevů věrnosti a přízně k rodnému ostrovu, pofrancouzštil své křestní jméno z Napoleone na Napoleon, a macchie se mohl z plna hrdla nadýchat až když na Korsice -od uvedené doby jeho vyhoštění - poprvé i naposledy, nadto nedobrovolně, přistál při svém návratu z Egypta.

Macchia na Korsice vytváří keřovitou florální základnu od nízko položených oblastí (spodní mediteránní stupeň cca do nadmořské výšky 500 m) až po oblasti nejvyšší (cca 1500 m). V nížeji rozvrstvené a až několik metrů vysoké macchii je možné rozeznat mnoho z korsických orchidejí, jakož i barevné divoké mečíky. Ve vyšších nadmořských výškách, na skalnatém a kamenitém podkladě, se daří zakrslé formě macchie, jejíž podrost tvoří kupříkladu hvozdky, cisty, keříčkové růže či vřes...Korsika, také poeticky zvaná „ostrov

vůní“, se tak prostřednictvím té samé macchie v průběhu vegetačního roku přelévá v „ostrov barev“. Od půli dubna do půli června je macchie přehlídkou celé jejich palety: Bílé a růžové cisty. Divoká levandulová modř, která halí korsickou krajinu do lehkého namodralého overalu mírně ředěného bělobou květů myrty. Žluté květy agáve zažehující se jako malá slunce v průběhu července a srpna - v tento čas je macchia velmi vyschlá, snadno se vznítí do rozsáhlých požárů, které šlehají v oranžových jazycích k nočnímu nebi.

Macchia je ale především hluboce vrostlá do „korsické duše“ (*ame du Corse*) a prorůstá ji skrz naskrz zejména co se týká kulturních fenoménů dotýkajících se smrti.

Z macchie v 19. století vzešel jeden z nejromantičtějších korsických národních hrdinů - „čestný bandita“ (*bandit d'honneur*), jenž ztělesňuje nikoliv „obyčejný zločin“, ale pro Korsiku typickou a příslovečnou „krevní mstu“ (*vendetta*), která následuje bezprostředně po zneuctění rodiny, která zde platí za „posvátnou“. V okamžiku, kdy byla čest rodiny obnovena „posvátným obřadem“ vendety, se její vykonavatel počal před příbuznými zavražděného a policií skrývat v „jánošíkovských úkrytech“, které mu poskytovala bujně a všude rostoucí macchia.

Korsický bandita se stal námětem mnoha adorací a ód ve smyslu mravní čistoty a ušlechtilosti, v kánonu později proslaveném a v dějinách mnohokrát oprašovaném v podobě rousseauovského „ušlechtilého divocha“ (ne nadarmo Rousseau ke Korsice vzhlížel a byl Korsičany požádán, aby jim sepsal „právní kodex nezávislosti“). Francouzský romanopisec Gustave Flaubert si během návštěvy maquisové skrýše bratří Laurettiů poblíž vesnice Fiumorbo zapsal : „*Mocné a chrabré srdce, jež bije samo ve volnosti lesů...bezpochyby čistší a ušlechtilejší než většina lidí ve Francii.*“ Co na tom, že se postupem času „čestní bandité“ v bezpečí hor a maquisových keřů proměňovali v „bandits percepteurs“, bandity loupící a vybírající daně, z kořenů banditů macchie se vytvářelo prorostlé podhoubí mafie, popřípadě z jejího skrytu vycházeli zakuklení členové radikálně militantního nacionalistického hnutí FLNC (*Frontu di Liberazione Naziunalista Corsu*), bojující pumovými atentáty za korsickou autonomii. Hrdinské rysy a svéráz korsického kulturního extremismu si „bandité“ vždy podrželi, jelikož vždy bojovali - z korsického pohledu - za správnou věc.

Jednou z nejvýraznějších bylin macchie (alespoň co se korsické kulturní tradice týče) je *Asphodelus*. To, co platilo o macchii a jejím prorůstání do „korsické duše“, platí o *Asphodelu* jakbysmet. Součástí korsického folklóru je dokonce i rčení „zapomněl na *Asphodel*“ (*un cumnosce piu lalucciu*), kterým se označuje ten, kdo opustil svou rodnou Korsiku (emigroval) a zapomněl tak na svůj původ, jakož i na vše o své domovině.

Nejhojnější z „*Asphodelů*“ (čeleď liliovitě) je na korsických pláních zřejmě *Asphodelus ramosus*, pokrývající jarní krajinu hvězdíkovitými bílými kvítky a v létě ostrými trny; stonek má rozvětvený tak, že připomíná několikaramenný svícen. Při rozeklaném korsickém pobřeží se pne *Asphodelus fistulosus*, do nadmořské výšky 500 metrů, roste *Asphodelus microcarpus*, *Asphodelus cerasifere* pak od 800 do 1500 metrů nad mořem.

Korsičtina má pro *Asphodelus* (což je řecké a nadto vědecké označení) až 18 jmen: od *l'alucciu* (oblast cap Corse) po *zirlu* (oblast Nebbio). Některými jmény se označují způsoby jeho použití či dílčí vegetační fáze: *Taravellu* se *Asphodelu* říká když roste, *tirlu* nebo *zirlu*, když usychá, *luminellu* či *candellu*, když se suché a svázané stonky používají jako louče.

Asphodelu se však nejčastěji přezdívá „*fiori di morti*“ (rostlina smrti); jako takový dodnes běžně zdobí paty náhrobků a hřbitovů. V korsické minulosti hluboce zakořeněná tradice pohřbu člověka, který byl s pozůstalými spojen s poutem z nejsvatějších, tedy krevním, je odvozována až z pohřebních rituálů z doby železné. (Archeolog François de Lanfranchi našel stopy po obdobném průběhu pohřební slavnosti, který je udržován do současnosti, v oblasti zvané Alta Rocca .) Až do dnešních dob je pohřeb zpravidla doprovázen *voceru* (písněmi na počest zesnulého), *caracolu* (rituálním tancem) či hostinou (*manghjaria*). Vztah ke smrti a jejím znamením je na Korsice velmi intimní, zastřený a v symbolické rovině ne zcela čitelný.

Mimo tento symbolický významový svazek se smrtí byl Asphodelus, zvláště v době před rozvojem zemědělství, svázán s životem, provitální funkcí. Byl běžnou potravou. Z jeho usušené hlízy (cibulky) se dá vyrobiť mouka a z ní chléb (staří Řekové věřili, že Asphodelus pokrýval Elysejská pole, místo odpočinku bohů a hrdinů a byl jejich potravou). Pascal Paoli, známý politický bojovník za korsickou nezávislost a autor korsické demokratické ústavy, která časově předcházela i slavnou ústavu Spojených států amerických, nazýval Asphodel „bramborami chudých“. Asphodelové hlízy se dodnes v odlehlých vesnicích požívají jako pečené plátky či nasekané a uvařené s olivovým olejem a solí, popřípadě macerované vínem.

Tím však využití Asphodelu zdaleka nekončí. Kříže, z něj vyrobené, se běžně v lidových tradicích používaly k ochraně úrody a jeho suchými lístky se plnily matrace (*u saccone*) či sedla, popřípadě sloužily jako krmě domácím zvířatům.

Tatáž rostlina se také používá jako širokospektrální léčivo. Odvar s oddenku se užívá na kašel, zápal a popálení, bolesti zubů, menstruační problémy, ale i na tuberkulózu.

Asphodelus představuje v korsické kultuře spojnicí mezi životem a smrtí, potažmo mezi realitou a snem, spojeném v jedno v korsickém vnímání skutečnosti, pro níž je typické prolínání „binárních opozic“ jako tělo/duše, realita/sen, minulost/budoucnost.

Tato skutečnost je dobře patrná na fenoménu zvaném Mazzeri (kors. *mazzeru*). Mazzeri, „lovci snů“ (z korsického *ammaza* – zabít), v jejichž umění shledává Roccu Multedo mnoho paralel s tradičním šamanismem, opouštějí pod přikrovem noci a snu duševním vymístěním své tělo a v podobě ducha (imaginárního dvojníka) se na přímý a neodvolatelný „povolávací rozkaz“ vyšší moci odebírají do křovinaté *macchie*, kde číhají na zvíře, které zraní nebo přímo zabijí (nejčastěji jde o divočáka, ale nevyhýbají se i domestikované zvěři). V tomto zvířeti rozpoznávají podobu určitého konkrétního člověka, jenž na sebe vzal podobu toho kterého zvířete. (Dorothy Carrington odvozuje počátky tohoto fenoménu z údobí korsických lovců a sběračů, tedy časů předcházejících neolitickou revoluci a přechod k zemědělství (cca 6000 B.C.), kdy byla víra v to, že na sebe člověk může vzít podobu zvířete, poměrně běžná.)

Mazzeri si nemohou vybrat koho takto symbolicky, na základě „podobnosti“, zabijí - oběť je jim ve snu určena, třebaže by to byl jejich vlastní otec. (Jednají tak na příkaz, který je osloví ve snu: k té které osobě, jejíž smrt vyčtou, nepociťují dokonce ani animozitu.) Skutečností je, že pokud mazzeri ve snu vykonají popsany symbolický akt smrti, pokaždé k ní ve skutečnosti dojde: ten který člověk, jehož podoba byla rozpoznána v symbolicky zabitým zvířeti, umírá nejčastěji během jednoho či dvou týdnů, nejdéle však do roka a do dne. Je-li

zvíře mazzeri pouze zraněno, pak osoba, kterou reprezentuje, potká vážná nehoda, upadne do vážné nemoci, ale nezemře.

Doménou a „operačním prostorem“ mazzeri je ve většině případů říše snů a imaginace. Roccu Multedo však tvrdí, že někteří mazzeri přímo fyzicky vycházejí ve stavu transu do noci (což se odráží v jejich názvu *nottambuli* (noční chodci“) a též *sunnambuli* (náměsíční)) a ukrývají se do porostů *macchie*, odkud se k ránu se vrací celí krvaví a rozdrásaní. Velmi často loví poblíže vody, která je na Korsice brána v tomto případě jako symbol zla. Jejich zbraní je nejčastěji jakási těžká palice „*mazza*“, tvořená dolní částí stonku a kořene vzrostlého keře vinné révy.

Fenomén mazzeri mnohdy slučuje obě uvedené varianty. V prvním případě jde čistě o symbolický akt, který se odehrává v duchu, která se odděluje od těla, potkává ducha své oběti, který na sebe vzal podobu zvířete, jeho ducha odděluje od těla, zabíjí jej - a ten který konkrétní člověk je vydán na pospas smrti.

V druhém případě se duch mazzeri ve snu neodpoutá, ale jaksi s sebou bere i tělo, které v noci odchází do *macchie*, kde číhá na zvíře. Výsledek je i v tomto případě stejný - smrt někoho z vesnice, kde mazzeri působí.

Jak se člověk stane mazzerem? Není to jen tak. Adept mazzerismu, muž, ale hodně často i žena, musí mít psychické predispozice ve smyslu privilegované schopnosti vnímání paralelních světů reality a snu, a také projít iniciací, která se zpravidla děje v přechodu k dospělosti, adolescenci. Adept „mazzerismu“ je „snovým mistrem“ rozpoznán a osloven, aby se s ním účastnil snového lovu.

Mazzeri bývají, ze sociálního hlediska, lidé stojící *in margine*. Žijí na okraji života korsické vesnice, a to ve smyslu prostorovém i behaviorálním: nejsou obyvateli „tohoto světa“, neúčastní se veřejného života, dokonce ani vendet, ale přesto jsou společensky váženi - právě pro kombinaci nadpřirozena, strachu a úcty, kterou v sobě pojímají. Tím, že svou moc drží vně obvyklých hranic lidské mysli, disponují vysokým společenským statutem, který odráží jejich privilegovaný přístup k informacím týkajících se smrti.

Někdy údajně připoutávají pozornost svým penetrujícím pohledem. Vesničané takto také stigmatizují osoby, kteří byly nesprávně pokřtěni - kněz kupříkladu spletl pořadí slov, gesto v ceremonii. Vedle křesťanského Boha tak mazzeri uznávají ještě blíže nedefinovanou substanci *qualcosa, quellu quassu*.

Poslední červencové noci se v rámci pohanských slavností sdružovali mazzeri těch kterých vesnic do skupin „*milizia*“, zvolili si vůdce a vedli spolu se s mazzeri ze sousedních vesnic přízračné války (*mandrache*) ve vysoko položených horských soutěskách či průsmycích, jako je *Col de Vizzavona*, jež rozdělují jednotlivé kraje. Za pomoci tradičních zbraní a „rostliny smrti“, asfodelu poskládaného do tvaru kříže, spolu mazzeri nelítostně bojovali, dokud jedna strana nebyla donucena k ústupu. Každý „snově“ zabitý mazzeri byl reálně odsouzen k smrti „do roka a do dne“, popřípadě druhého dne ráno rovnou nalezen mrtev v posteli, a vesnice, která prohrála v boji duchů byla odkázána k početnějším nenadálým úmrtím, nežli vesnice vítězná. Proto se dodnes 31.července vesničané oddávají

asfodelovým rituálům, před kostely a svými domy zapalují ohně a nad dveře umísťují nůž či asfodel, aby se uchránili před zlými duchy.

V čem tkví jejich mimořádné psychické schopnosti, díky nimž jsou mazzeri společensky váženi ? *Mazzeri* jsou s největší pravděpodobností schopni oddělit - a někdy i znovu materializovat ducha (ve smyslu nejružnějších esoterických tradic) a být tak přítomní současně na vícero místech. Skální vesničané ponořeni do víry v mazzeri - ve smyslu řečeného - budou reálně akceptovat stejného člověka, který se před nimi pohybuje v lese, přestože vědí, že leží doma v posteli. Mazzeri také může být specifickou formou „náměsíčnictví“ (*sunnambuli*) a vytržení (EX-TASIS) ve smyslu starořeckých věsteckých umění.

Protikladem mazzeri, ve smyslu „bílé magie“ i ve smyslu toho, že jsou to konkrétní fyzické osoby, které svou činnost vykonávají ve dne, jsou *Signadori* (z korsického *signa*, ukazovat, konkrétně „křížovat“). Jejich práce je léčit uhranutí- pohled „dávlova oka“, které se projevuje sníženou vitalitou, nechutenstvím, patologickým smutkem bez příčiny, celkovou depresí, která zároveň uhranutého obírá o veškerou energii a sílu k rezistenci a čelení nemoci. Traduje se, že k přivolání takového uhranutí může postačit žárlivost či kompliment (uhranující se nazývá *annuchia*, jeho oběť *annughjatu*). Proto musí například za pochvalou matce, že má hezké dítě, následovat ochranná formulace typu „Bůh mu žehnej“, popřípadě ukázán znak, který symbolizuje ďáblovu rohy. Tento znak pro rohy, *e corne*, je vlastně nám známý „paroháč, ovšem se sevřenou pěstí směřující dolů k zemi.

Signadori léčí uhranutí prostřednictvím křesťanského zažehnavacího rituálu započatého vylitím horkého, na plameni ohřátého (symbol osvětlení) olivového oleje (považovaného za svatý) do talíře vody (symbolizující v tomto případě čistotu), z jejíž hladiny jsou *signadori* schopny odečíst fyzický i mentální stav nemocného a také to, zda jde o skutečné uhranutí (to poznají tak, že se jednotlivé olejové skvrny nechtějí spojit v jednu). V symbolismu léčebného procesu značí počáteční disperze olejových skvrn to, že člověk je dezintegrován, není celek - a tedy není zdravý (což se váže k pojetí zdraví jako SALUS, celistvosti, spásy). K tomu, aby se znovu spojil v jeden celek (což se má symbolicky odznačit i na hladině talíře), pokračují *signadori* v léčebném procesu křížováním čela nemocného (což zároveň značí čtvrcení zlého uhranujícího oka (*malocchiu*)) a dále zpíváním svatých inkantací (modliteb).

Inkantace se nepoužívají pouze k vymítání ďábla, ale třeba i k uzdravení prozaičtějších zranění, jako je například krvácení.

Inkantace k zasavení krvácení zní kupříkladu takto:

*Madre Maria per mare venia
Tre lancia dóro in manu tenia
Una lanciaia, lú altra fera

é láltra u sangue stancia facia*

*Marie matka přišla podél moře
V ruce tři kopí držela
Jedno seklo, druhé poranilo,
třetí tok krve zastavilo*

Signadori se také zabývají zažehnaváním zášti (*invidia*) - která je považována za tradiční a zakořeněný korsický hřích, který když se zmocní lidí, ty pak likvidují majetek sousedních rodin, což mnohdy nastartuje sérii krvavých vendet mezi nimi. José Gil říká, že závist je na Korsice přirozená touha po moci - avšak ve své podstatě ustanovuje společenskou rovnováhu: Očividné bohatství je považováno za přímou agresi, je potřeno, dochází k zvratu sociální harmonie, která je obnovena na úrovni egalitářství a františkánského kultu chudoby. Úkolem signadori je tomuto majetkovému násilí předcházet, a nebo poté obnovovat harmonii nalomenou silami destrukce.

Signadora je podle Rocca Multediho, „*bona donna*“, společensky považovaná a psychickými dary obdarovaná žena nad čtyřicet let, praktikující katolička, praktikující své léčitelské umění poté, co její děti opustily rodinné hnízdo. Svůj léčitelský dar tyto ženy získaly zpravidla předáním od své (pra)matky na Štědrý den a/nebo mezi ním a Novým rokem. Stát se signadorou je také vítaná - a prakticky ojedinělá - možnost, jak uniknout z restriktivní, podřízené a přidělené role ženy v korsické společnosti.

Posledním z hlavních parapsychologických korsických fenoménů jsou *Finzioni*. Ve své podstatě jde o citlivost pastýřů ke znamením smrti. Jelikož se o výskytu tohoto jevu hovoří nejvíce v oblasti *Niolu* a regionu *Finzione*, dostal tento fenomén právě toto jméno. V této liduprázdné oblasti stojí kamenné domky (u stazzu), od sebe často vzdálené na hodinu chůze a dvě a více hodin od nejbližší vesnice, kde mají pastýři rodinu, jsou tato místa téměř zcela sociálně izolována. Ve výše popsaných domcích přebývá pastýř ovcí spolu s ovci, které mají vyhrazenou část zvanou *grétulu*; tyto kamenné chýše představují relikty pastýřské minulosti. *Finzioni* jsou považovány za nenadálé posly smrti. Muži či ženy, často pastýřovi známí, náhle a bez pozdravu - jako „těla bez duše“ vstoupí do pastýřské kabiny a nejsou s to promluvit. Po chvíli, kdy zde stojí, opět beze slova odejdou. Jejich návštěva je předzvěstí smrti.

Co je všem výše uvedeným parapsychologickým fenoménům, které jsou výrazem tradičního korsického vztahu k smrti, společné? Síla, rozsah, tok a hloubka imaginace jako přirozeného zdroje lidské psychiky a reprezentace okolního světa, která se již tradičně objevuje v sociálně izolovaných místech, nadto s neexistencí vizuálních médií, které by ji odčerpávaly a zároveň nahrazovaly: nejvýraznějším příkladem takového média je televize. Dále je to důvěra v subjektivitu: důvěra k vlastní intuici a obrazovým zjevením, které nenacházejí odpovídající relevanci v „objektivní realitě“ a vědeckém obrazu světa, či jsou kategorizovány jako „duševně nestandardní“ či rovnou patologické, vědecky nehodnovitelné bludy. Je snad až příznačné, bavíme-li se o snové sféře, že Freud Junga nabádal bránit (přírodu)vědeckou doktrínu psychoanalýzy - a jejího výkladu snů - coby „neotřesitelnou baštu“ před „černým bahnem okultismu“.

Sám jsem měl možnost zažít sílu *genia loci* ve výrazu obrazotvornosti korsické přírody na „vlastní oči“: odrazy stínů od čedičových skal, tvarově rozmanité kmeny laricijských borovic, vlnící se siluety *macchie* dokáží své a zaplavují v nakažlivém animismu psýché oživenými obrazy. Síla nezprostředkovaného přírodního bohatství tvarů však také prostupovala do vnímání reality - a snu, přičemž se tyto dvě (jinak vnímané jako separátní) oblasti navzájem a přímo kontaminovaly. Podobně jako ve známém příběhu o mistru Čuangovi, který snil, že je

motýl, když se však probudil, zjistil, že je Čuang. V tu chvíli si nebyl jist, zda se zdálo Čuangovi, že je motýl, nebo se nyní zdá motýlovi, že je Čuang.

Na pomezí tohoto rozdílu: uvědomění si, co je „pravé, skutečné“ - a co je „pouhé zdání, (...) tedy na jakémisi pomyslném probuzení z obrazivého mýtu, postavila své svrchované a až fanaticky bráněné území věda - aniž by si uvědomila/připustila, z jakých kořenů a poznávacích strategií vzešla. Od macchie a korsických metafyzických jevů se tak dostáváme k obecnějším otázkám vědecké epistemologie.

V korsické kultuře je možné spatřit klasický příklad evropské hyletické kultury (od HYLÉ, les, dřevo-stavební materiál), která, na rozdíl od kulturního okruhu eremiálního (ERÉMIA, poušť), spíše blízkovýchodního, zdůrazňuje zrak a viděné, namísto sluchu a slyšeného. A to i ve vztahu k zázračnému, nad-přirozenému, transcendentnímu či metafysickému.

Hyletické poznání, které vzchází z živé, lesnaté, na vizuální tvary bohaté krajiny, směřuje k podobnosti, symbolické nápodobě: má podobu obrazu, je eidetické, k bytostné podobě (IDEA/EIDOS) směřující.

Denaturalizované, přirozenosti zbavené myšlení, které se pasuje do role univerzální racionality, více či méně založené na mechanickém zacházení s pojmy - termíny, které již nepoukazují k ničemu jinému, nežli k sobě samým, a stávají se tak znaky, z nichž se toto myšlení skládá, se však obrazotvornosti zpravidla vyhýbá jako „čert kříží“.

Korsický vztah k smrti a její okultní fenomény však právě z obrazotvornosti přímo vycházejí - sociální vědy však zpravidla nechťejí s těmito „halucinacemi“ či „kuriozitami“ nic mít. Zřejmě až příliš ohrožují řád ohraničený terminologií - protože ze své podstaty předpokládají mnohovýznamnost, pojmovou konfuzi, sémantické překrývání.

Sociální a kulturní antropologie, která rozlišuje EMIC/ETIC perspektivu zdůrazňuje lokální aktérský pohled, se ale o tyto jevy - přes jistou kritiku zevnitř i zvenku - zajímá, protože si uvědomuje, že mohou významným způsobem spoluutvářet život lidské komunity či celé společnosti (jde zejména o antropologii symbolickou či interpretativní).

Novověká přírodní, ale i humanitní věda se něčím takovým jako je „bahno okultismu“ jinak zpravidla nechce špinit, a to i přesto, že sama svými konstrukcemi (ať již mechanickými, jako mikroskop či dalekohled, či modely intelektuálními) uvedla kdysi „neviditelné“ skutečnosti před lidské zraky na scénu světa.

Sociální a kulturní antropologie však jakoby spíše vycházela z Jungovy maximy: *Wirklich ist das, was wirkt*. Skutečné je to, co působí, což je zřejmý odkaz k lidské praxi - k tomu, co lidé skutečně dělají a co je k tomu přímo vede či nepřímo ponouká.

Otázkou však zůstává, zda sama v praxi dělá to, co proklamuje, a/nebo žije v epistemologické pasti, bludu, do kterého se - v dobrém úmyslu - sama uvrhla. Protože by z kombinace těchto přístupů a neustálého přepínání slovníků a perspektiv (pohled aktéra vs. vědce) nepěstovala - v tradičním vymezení - ani tradiční vědu, tak jak se definuje, ani laický,

lidový blábol, ale něco „mezi“, co je charakterizovatelné jako samoučelný „blábol krasoduchý“ - čehož je možná tento text dobrým příkladem.

Určovat však hranice EPISTÉMÉ, pravého poznání, hranice poznatelnosti a nepoznatelnosti, skutečnosti a zdání, na které sociálně-kulturní antropologie naráží, by ve svém důsledku vytvářelo argumentační bludný kruh, který by, když ne na nic jiného, narážel na limity jazyka. Efektivnější modely, které by mohly vypovědět více o hodnotě a užitku sociální a kulturní antropologie je, podle mého názoru, vracet poznatky získané z konkrétní lidské praxe, zpět do jejího oběhu, poznatkové recyklovatelnosti, využitelnosti, rozšiřování lidských možností ve smyslu toho, jak žít vlastní život. To předpokládá jednak sociální antropologii dělat, tak konkrétně sociálně-antropologicky jednat: hledat možnosti její využitelnosti a zhodnocení, a tak platně odvodňovat její existenci a smysluplnost.

Jinak je totiž možné, že ve své košatosti a stále složitějších pro veřejnost esoterických návodů, jak antropologii provozovat, bude sociálně-kulturní antropologie tím, kdo sám sebe nachytá v macchii, protože bude nečitelná jak pro veřejnost, tak pro sebe samu. Nebude ji rozumět ani do ní zasvěcený, natož pak nezasvěcený, a sociální a kulturní antropologie nebude - ve smyslu maximy „skutečné je to, co působí“ - vůbec existovat.

Použitá literatura:

Carrington,D.: Dreamhunters of Corsica. London, Orion Publishing Co 1996.

Komárek, S.: Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací. Praha, Vesmír 2000.

Multedo, R.: Le Mazzerisme, un Chamanism Corse. Paris, L'Originel Charles-Antoni 1994.

THOMAS S. KUHN, STRUKTURA VĚDECKÝCH REVOLUCÍ, PARADIGMA A RELATIVITA VĚDECKÉHO POZNÁNÍ

Jiří VAŠÍČEK

Student Katedry Antropologie ZČU

Thomas Samuel Kuhn je považován za klasika postmoderní epistemologie a filosofové postmoderny se ho často dovolávají jako klasika relativity pravdy a dekonstrukce poznání (ačkoliv on sám se od tohoto zasazení distancoval a slovo dekonstrukce označil za nadávku). Narodil se v Cincinnati ve státě Ohio v roce 1922 a na Harvardské univerzitě studoval fyziku. Součástí jeho doktorandského studia byla i výuka vědy pro posluchače humanitních oborů. Zvolil téma Kořeny newtonovské mechaniky, chtěl srovnat novověkou fyziku s fyzikou předcházející, aristotelovskou. Chtěl ukázat, v čem spočívala její omezenost, omyly a nedostatky, v čem moderní věda znamenala pokrok vědění. Četba Aristotelovy "Fysiky" v něm však zvolala zděšení: to není primitivní a předvědecká fyzika, vždyť je to všechno úplně špatně. Jak je možné, že by se tento starověký intelektuální gigant mohl mýlit? Vždyť jeho dílo se v průběhu staletí stalo vzorem evropského vidění světa... V interview pro *Scientific American* popsal situaci, kdy si živě vzpomíná na výhled z okna své tehdejší ubytovny na zahradní cestičku skrze sluncem ozářené výhonky psího vína, kdy náhle pochopil: Aristoteles nebyl špatný Newton, nýbrž odlišný! Po skončení doktorátu se, tímto objevem zaujat, začal věnovat dějinám poznání důkladněji a výsledkem jeho úsilí byla publikace *Struktura vědeckých revolucí* (1962), kterou zahájil novou epochu v chápání vědy. V ní přinesl přesvědčivé argumenty o tom, že pokrok vědeckého poznání není přímočarou cestou k odhalení monolitu objektivní a tedy neutrální Pravdy, nějaké nezávislé vždy-zde-již-jsoucí skutečnosti, ale čas od času je přerušován zásadními zvraty- vědeckými revolucemi, při nichž se revidují samotné základy dosavadního vědění. Věda tak má jako ostatní lidská činnost svůj kulturní, dějinný, instituční, sociální a psychologický rozměr. Proto samotné vědecké poznatky jsou historicky podmíněné a vyjadřují ducha té které epochy. Podléhají společnému paradigmatu. Tento výraz je odvozen od řeckého *para-deiknymi*, což doslova znamená ukazovati, podle. Kuhn jím označil určitý vědecký styl dané epochy nebo vědeckého společenství. Mimo jiné tak inspiroval např. vznik kritické sociologie vědy. Její představitelé tvrdí, že vědci se spíše jakoby domlouvají na určitých dohodách, než by se svazovali výzkumem faktů, objektivně (tedy mýticky) zakotvených v realitě. Věda se tak stala závažným a vysoce sporným kulturním symbolem.

Oč jde v Kuhnově konceptu vědeckých revolucí? V úvodu ke svému kanonickému dílu formuloval tento problém asi takto: Kdyby byla věda strukturou fakt, teorií a metod shromážděných v momentálně platných textech, pak vědci jsou lidé, kteří se, úspěšně či neúspěšně, snaží tím či oním způsobem přispět k této zvláštní struktuře. Vědecký vývoj by byl procesem, při kterém jsou tyto položky kousek po kousku přidávány k neustále narůstající zásobě, na níž stojí vědecká technika a vědecké poznání. Historik vědy by měl potom tyto nahromaděné přírůstky a s nimi vzniklé obtíže zaznamenávat. Na jedné straně by měl určit, který člověk odhalil nebo vymyslel nějaké vědecké faktum, zákon či vědeckou teorii a v

kterém časovém okamžiku se tak stalo; na straně druhé by měl popsat a vysvětlit nahromadění omylů, mýtů, pověr a pohádek, které bylo vyvoláno rychlým nahromaděním prvků, jež zakládají moderní vědecké texty. Kuhn však upozorňuje, že v poslední době se dějepisci při plnění tohoto dvojčediného poslání setkávají s narůstajícími obtížemi a že otázka typu: Kdy byl objeven kyslík? je prostě špatný druh otázek a že je potřeba si položit otázky jiné. Podobně museli čelit historici vědy nesnázím při odlišení vědeckých složek pozorování a vědecké víry od toho, co jejich předchůdci pohotově označili za omyly a pověry. Čím pečlivěji studovali řekněme aristotelskou dynamiku, flogistonovou chemii nebo kalorickou termodynamiku, tím víc se ukázalo, že tyto kdysi obecně přijímané pohledy na přírodu nebyly ve své době o nic méně vědecké než ty, které jsou pro nás běžné dnes. Označíme-li tyto staromódní víry jako mýty, pak ony mýty byly výsledkem stejných metod a udržovaly se na základě stejných důvodů jako ty, které vedly k tomu, co dnes považujeme za vědecké poznání.

Ústřední pojem- paradigma. Podobně jako přesvědčení v současnosti chápáné jako mýty ve své době splňovaly nejpřísnější kritéria vědeckosti, tak i to, co označíme v minulosti za vědecké, může zahrnovat takové součásti a druhy věr s dnešní vědou naprosto neslučitelné. Výsledek vědeckého poznání tak není určován jen tím, co je poznáváno, ale vším, co s ním souvisí. Paradigma je podle Kuhna "v ustáleném významu tohoto slova nějaký přijatý model nebo schéma", tedy určitý vědecký styl dané epochy nebo vědeckého společenství. Jde o obecně uznávané a vědecké výsledky, které v dané chvíli představují pro společenství odborníků model problémů a model jejich řešení. Podstata paradigmatu je většinou explicitně vyjevena v učebnicích, nebo v dílech všeobecně uznávaných klasiků (proto názvy mnoha učebnic začínají slovem Základy...). Pro Kuhna povstávají paradigmatu z velkých děl klasiků nebo velkých objevů (ne ale ve smyslu jednorázové události spojené s místem, časem a osobou vědce)- Eukleidovy Základy, Newtonova Principia a Optika, Lyellova Geologie, Maxwellova formulace zákonů elektromagnetismu, Darwinovo Origin of Species, Mendelův objev zákonů dědičnosti, Einsteinova teorie relativity atd. V tomto smyslu lze i Kuhna a jeho dílo Struktura vědeckých revolucí, jejichž formulace představuje vlastní vědeckou revoluci (opět nechápat doslova: Kuhn vyslovil to, co vědci intuitivně cítili, co viselo ve vzduchu), označit z hlediska dějin vědy také za paradigmatické. Vědci pracují s modely, které si osvojují v průběhu vzdělávání a vlivem studované literatury (nejlépe mezinárodní), a často si ani neuvědomují ty charakteristiky, které tomu kterému modelu ve společenství dalo postavení paradigma. Vlastně je ani nepotřebují znát. Paradigma zahrnuje nejen samu nauku, ale i organizaci vědy, způsob její výuky, odborný jazyk, předkládání poznatků, metodické postupy, laboratorní vybavení, dokonce i formulace problémů a legitimní způsoby jejich řešení. Toto vše zpětně ovlivňuje předmět zkoumání a s ním i kritéria toho, co spadá do daného vědního oboru a co ne, co je typické a podstatné a co jen okrajové, nahodilé, bezvýznamné. Teprve na tomto pozadí, této mřížce nebo vzoru (para-deiknymi), částečně neuvědoměném a částečně samozřejmém, je možné vytvářet teorie a vyslovovat experimentálně ověřitelné hypotézy. Proto je zřejmé, že bez daného paradigmatu vědci nemohou ani shromažďovat fakta: "Chybí-li paradigma nebo alespoň nějaký uchazeč o roli paradigmatu, pak všechna fakta, která by se mohla týkat rozvoje určité vědy, se jeví jako stejně závažná. Výsledkem je, že shromažďování dat v rané fázi je oproti tomu, které je v pozdějším vývoji běžné, činností spíše náhodnou."(s.28) Nepřítomnost paradigmatu ve vědě, resp. předparadigmatické období vědy má za následek, že každý badatel začíná od začátku a může postupovat ve výzkumu libovolnými metodami. Z tohoto zmatku se postupně vynoří nosná fakta a problémy, které dají vzniknout novému sjednocujícímu paradigmatu. To dovolí sjednotit poznávací úsilí mnoha vědců, umožní specializaci a možnost navazovat na již dosažené poznatky. Tím vzniká

moderní věda. Její vývoj rozdělil Kuhn na fázi normální vědy, období anomálií (a krize paradigmatu) a fázi vědecké revoluce (a přijetí paradigmatu nového) a popis detailně dokumentuje na třech historických objevech: kyslíku, planety Uran a rentgenového záření.

Normální věda. Paradigma má dvě vlastnosti: bylo přijato vědeckou komunitou jako východisko další práce a obsahuje otevřené otázky, které je třeba řešit na základě vědeckého výzkumu. Je majetkem vědecké komunity. Nikdo už nemusí budovat vědu od začátku, jsou to společenství paradigmat, která jsou odhalována v učebnicích, na přednáškách a v laboratořích. Normalizace metod a postupů paradigmatem umožňuje dělbu práce, od této chvíle mohou týmy vědců na celém světě vzájemně spolupracovat v rozvíjení navrhnutých teorií. To zajišťuje všeobecnou shodu nejen v předpokladech a východiscích, ve znalostech a vědomostech, ale i v postupech a cílech poznání. Otázky jsou kladeny tak, aby měly řešení v rámci daných pravidel hry. Paradigma zahrnuje prostředky své vlastní verifikace, osvědčuje se úspěšným sebepotvrzováním. Všechny jiné teorie, které nenáleží k paradigmatu, jsou zavrhnuty a jejich stoupenci marginalizováni, pluralismus teorií a jejich střetávání jsou v normální vědě velmi řídké. Vědec se v normální vědě věnuje řešení hlavolamů (puzzle-solving activity), což zahrnuje: každodenní vědecký provoz, řemeslo, rutina, hromadění poznatků, zjišťování fakt, získávání dat, měření hodnot, řešení standardních problémů standardními a standardizovanými postupy, vymezenými jistými pravidly. Např. struktura měřicího přístroje musí odpovídat teorii obsažené v paradigmatu, jinak budou výsledky neplatné. Normální věda je proto pro Kuhna v zásadě konzervativní, v textu připomíná přísloví: "Je špatný ten tesař, který haní své nástroje". Pravidla vědeckosti, vymezená paradigmatem ustanovujícím normální vědu, lze rozlišit do několika kategorií. Nejzřejmější a nejvíce zavazující pravidla jsou explicitně vyjádřena ve vědeckých zákonech, pojmech a teoriích. Na vyšší úrovni je zakotveno jakési metafyzické přesvědčení, ne zcela empiricky ověřitelný kosmický katechismus (např. víra, že svět je poznatelný, že existují jednoduchá pravidla, která ovládají chování hmoty a vývoj ve vesmíru atp.). Nejvýše stojí vědecky-etická pravidla. Tato omezení a síť pravidel říkají výzkumníkům jasně co je svět i věda zač a odborníci se tedy mohou v tomto jasně vymezeném rámci věnovat svým esoterickým problémům. Zajímavé je, že normální věda nemusí být pravidly nutně determinovaná zcela a že paradigma může vést vědecký výzkum i za předpokladu, že žádná explicitní pravidla v daném oboru neexistují. Kuhn si totiž povšiml, že zatímco paradigma lze v dané normální vědě odhalit poměrně snadno, jinak je tomu s jasnou formulací všech pravidel. Při přiblížení tohoto fenoménu například zmiňuje wittgensteinovskou otázku: Co potřebujeme vědět k tomu, abychom použili jednoznačně a bezrozporně termíny jako židle, list nebo hra? Obecná odpověď by na ní byla, že vědomě či intuitivně musíme vědět, co židle, list nebo hra jsou. Musíme tedy uchopit určitý soubor atributů, společný například všem hrám. Je přitom však dost dobře možné, že pro daný způsob jazyka a pro typ světa, na který se tento jazyk používá, nemusí takový soubor charakteristik existovat. Neexistoval by tedy takový soubor charakteristik, který by se dal současně použít na všechny členy třídy a pouze na ně. Pro Wittgensteina jsou hry, židle a listy jakési přirozené jazykové rodiny, z nichž každá vyrůstá ze sítě vzájemně se překrývajících a křížících se podobností. A podobně je tomu podle Kuhna i s rodinami nepsaných pravidel, která působí na každého vědce jaksi implicitně a naformují ho. Zatímco pravidla jsou obvykle společná velmi široké skupině vědců, u paradigmat tomu tak být nemusí- paradigma, které je základem mnoha specializací nepředstavuje pro jednotlivé specializace totéž. Jinými slovy: každý se skrze ně dívá jinak.

Vznik anomálií ve vědě, mimořádná věda a vědecká revoluce. Vědecké revoluci předchází období krize, kdy vládnoucí paradigma již není schopno řešit hlavolamy. Na povrch vyplynou

určité anomálie, vlastně proto, že paradigma, které začínají nabourávat, se činností normální vědy stalo přesnější a dalekosáhlejší. Řádně a uznávaným způsobem zjištěné anomálie nelze beze všeho sloučit s dosavadními znalostmi, ani obvyklým způsobem obejít, přehlížet či retušovat. Vydobudou-li si nakonec uznání, přestanou-li být považovány za pouhé omyly, artefakty, kuriozity, nabudou statut zásadních objevů, vyžadujících menší či větší revizi dosavadních znalostí. Tyto ad hoc modifikace paradigmatu (k tomuto případu, k této události) vedou k jeho postupnému rozvolnění, k různému chápání jeho stále ještě zamlčených, implicitních předpokladů. Tradiční představy přestávají odpovídat duchu doby, krize paradigmatu určuje nástup mimořádné vědy. Původní konzervatismus a neo-fobii vystřídá ochota zkusit cokoli, začíná platit feyerabendovské anything goes (cokoli lze). Radikální rozchod s tradicí je zaplacen především přirozenou zkušeností ztráty intuitivity. Nastává období šílených myšlenek, kdy nestandardní a dříve nevědecké metody jsou ne trpěny, ale přímo žádány. Vzniká více proudů a škol, z nichž každá klade důraz na jiné skutečnosti, chápe předmět poznání poněkud odlišně, užívá alternativních metod, modelů, přístupů, vysvětlovacích principů, ověřování, kritérií. Někdy se stává, že v době krize někteří vědci odpadnou: odmítnou paradigma, které nenahradí paradigmatem novým, vzdají se vědy jako takové. V tomto období vznikají ona velká soustavná díla, která na rozdíl od dosavadních učebnic usilují podat ucelený obraz toho, co se ví, a přitom vystihnout obecně srozumitelně teoretickou strukturu oboru, zdůvodněnou jak "logikou" předmětu, tak jeho historickým a myšlenkovým kontextem. Někdy jdou vědci ve snaze revidovat východiska a základy až tak daleko, že se obrací k filosofii (např. tvůrci kvantové mechaniky). Vytváří se tedy větší množství spekulativních teorií, které jsou následně ověřovány experimenty a které jsou v případě úspěchu nastoleny jako nové paradigma. Proto se také v tomto období nahromadí i větší množství objevů, kterých by v době vlády starého paradigmatu nebylo možné dosáhnout. Při rozhodování, která z vynořivších se potenciálních teorií by mohla spolehlivě nahradit paradigma nevyhovující, hraje velkou úlohu přesvědčování, argumentace se totiž odehrává formou kruhu. Pokud existují nějaké vnitřní důvody pro přijetí nového a odvrhnutí starého paradigmatu, neplynou z logické struktury vědeckého poznání. Tak například první koperníkovská verze heliocentrického systému byla ve své době z čistě astronomického hlediska prokazatelně horší než tehdejší podoba systému ptolemaiovského. Ten nijak výrazně nezjednodušila (jak Koperník zrušením epicyklů, ekcentrik a ekvantu sliboval), pro některé planety dokonce tyto parametry ad hoc znovu zavedla. Navíc byla její předpověď hvězdné paralaxy-tj. periodické změny úhlů, pod nimiž hvězdy pozorujeme, za předpokladu, že Země obíhá kolem Slunce- empiricky vyvrácena. Paralaxa nebyla pozorována ani za pomoci zdokonalených přístrojů Tychona Brahe. To, co rozhodlo o okamžitém přijetí heliocentrismu už v jeho první a nevyhovující verzi nebyla skutečnost, že Země opravdu obíhá kolem Slunce, ale že Koperníkova soustava vycházela vstříc sluncestředně orientovanému myšlení své doby, renesance s jejím kultem Slunce a světla. Heliocentrismus byl chtěný a vítaný, protože odpovídal společenské poptávce.

Krize obvykle nachází své východisko v zásadním zvratu, vědecké revoluci provázené změnou paradigmatu- toho, které se prosadí v konkurenci a to podle zásady přežití nejschopnějšího. V porevolučním období se to, co až dosud bylo okrajové a nevysvětlitelné, stává základem a východiskem. To, že nové paradigma zdaleka nevysvětluje vše a rozhodně nezahrnuje celek vědění, mu nijak nebrání v prosazení. Samo si opět určuje svůj předmět zkoumání a s ním i přiměřenou poznávací metodologii, vlastní kritéria pravdivosti, terminologii, zkrátka vlastní aspekty skutečnosti. To, co zůstalo mimo, nedůležité a nedořešené, upadá v zapomnění. Kuhn popisuje efekt změny paradigmatu následovně: "Při zkoumání záznamů o minulých výzkumech z hlediska současné historiografie může být

historik vědy v pokušení zvolat, že tam, kde se mění paradigma, mění se s tímto paradigmatickým i svět sám. Vědci, vedeni novým paradigmatickým, si osvojují nové nástroje a vyhlíží neprobádané oblasti. A co je ještě důležitější: v průběhu revoluce začínají vědci vidět nové a odlišné věci i tam, kde se důvěrně známými nástroji obracují do již probádaných oblastí. Jakoby společenství odborníků bylo náhle přeneseno na jinou planetu, kde se důvěrně známé předměty ukazují v odlišném světle a kde se s nimi pojí předměty dosud neznámé. Samozřejmě, nic takového nenastane: takové přemístění v prostoru neexistuje; vně laboratoře pokračují každodenní události tak jako předtím. Změny paradigmatu nicméně způsobují, že vědci vidí odlišně svět svého vědeckého působení. Jestliže jedinými poukazy na tento svět jsou pouze jejich pozorování a práce, pak po vědecké revoluci je vidět, že vědci reagují na jiný svět." (str.115) Vědci, kteří přijali nové paradigma, začínají vnímat svět jinak. Tento přechod je definitivní, což se projevuje ve ztrátě schopnosti komunikovat se zastánci paradigmatu, k němuž před nedávnem ještě všichni patřili. Zastánci různých paradigmat jakoby mluví jinými jazyky, žijí v různých světech, ztrácejí možnost vzájemné komunikace. Přechod vědce z obydleného a známého světa na jinou planetu není motivován logickými argumenty, ale vírou, že nová a neznámá cesta je oprávněnější než známé vědecké postupy, natož náboženské, metafyzické, estetické nebo jinak zakotvené úvahy.

Kuhnova epistemologie tedy přináší nový pohled na vědu: věda jako součást lidských dějin, která jako taková má svůj kulturní kontext. Tento kontext, který je vědecký i mimovědecký, se odráží v paradigmatu dané epochy, oboru, vědeckého směru nebo školy. Vnitřní (implicitní) strukturální prvky vědeckého poznání jsou v různých dobách různé. Teorie a nauky vyslovené či vybudované v rámci různých paradigmat nelze proto mezi sebou srovnávat ve smyslu požadavku čistě objektivních a tím čistě vědeckých kritérií. Různá paradigma chápou svůj předmět bádání různě, kladou jiné otázky, i otázky stejně formulované mohou mít odlišný význam. Nemá smysl snažit se rozhodnout, které paradigma je více vědecké, každé představuje odlišné pojetí vědeckosti. Což je i vlastní důvod historiografických obtíží při mapování dějin vědění. Vědu před a po vědecké revoluci nelze uvést v logický vztah- pozdější období nevyplývá nutně a bezzbytku z dřívějšího. Vědecké revoluce představují v historickém (nebo evolučním) smyslu skutečné události a jako takové jsou bytostně nahodilé. Z logiky dosavadního vývoje nebo z povahy skutečnosti je totiž lze vyvodit pouze dodatečně, až v rámci optiky nového paradigmatu. Stejně jako Darwin do vývoje života, zavedl Kuhn nahodilost a konkurenci do vývoje vědy. Představil vědecký výzkum jako komplexní interakci mezi vědeckou komunitou, její autoritativní tradicí a jejím okolím. Nikde v celém procesu bádání nejsou Rozum a Logika jedinými kritérii pokroku vědeckého poznání.

V době, kdy studie vyšla, vyvolala velkou polemiku. Kuhn roztříštil obraz vědce jako otevřeného a nezaujatého hledače Pravdy a badatele v oblasti Přírody a Reality. Bylo mu vytýkáno, že zredukoval vědu na pouhá dlouhá období nudné a konformistické činnosti přerušované výbuchy iracionální deviace. Prodalo se přes milion kopií a Struktura vědeckých revolucí se stala jednou z nejvlivnějších akademických publikací minulého století. Koncept paradigmatu se začal používat nejen v přírodních vědách, které přímo v knize Kuhn uvádí a dokumentuje, ale i v takových disciplínách jako je politická věda a ekonomie. Kuhnovo pojetí paradigmatu mělo za následek rozmělnění dosavadních přesvědčení o neutralitě a objektivitě moderní vědy. Zastánci objektivitě vědy argumentovali, že vědecká je taková výpověď, která prošla empirickou verifikací nebo falzifikací- její platnost se buď podařilo podložit fakty, anebo se dosud nepodařilo najít fakt, který by ji popíral (to je vlastně Popperovo demarkační kritérium vědeckosti). Podle Kuhna ani verifikace ani falzifikace nejsou schopny dokázat

objektivitu vědeckého poznání, protože v obou případech se předpokládá, že data jsou nezávislá na teorii. Ze Struktury vědeckých revolucí vyplývá, že veškeré pozorování je zatíženo teorií, protože jakékoli pozorování zahrnuje i konceptualizaci paradigmatickým. Protože každá teorie ovlivňuje svá vlastní data, nemůžou existovat data neutrální, která by mohla rozhodnout mezi soupeřícími teoriemi. Proto jsou tyto teorie nesouměřitelné. Vědci tak neobjevují skutečnou povahu reality, ale vytvářejí ji. I Kuhnova práce a výzkumná činnost byly vedeny uvnitř jeho vlastního paradigmatu. Ani jeho výsledky proto nemohou být považovány za univerzálně platné a namísto je skepse. Žádným způsobem nelze zjistit, jaký svět je, protože každé paradigma vytváří svůj vlastní svět. Neobstojí tvrzení, že věda je pokusem poznávat skutečný svět, že pravdy o světě jsou věrné bez ohledu na to, co si lidé myslí, anebo že existuje ostré vymezení mezi vědeckými teoriemi a ostatními druhy věroučných systémů. Věda není kumulativní podnik ve smyslu, že by stavěla na tom, co je už známo. Zjednodušeně: Einstein nepředstavuje zobecnění Newtona. Překonání je i požadavek, že by měla existovat jedna věda o jednom reálném světě. Po zveřejnění Kuhnovy práce se šířil i názor, že věda je spíše ideologií než metodologií, a proto nemůže legitimně tvrdit, že má nárok na poznávání reality. Feyerabend to vystihl takto: "Věda má daleko blíže k mýtu, než je filosofie vědy ochotna připustit. Je to jen jedna z podob myšlení, kterou vytvořil člověk a nutně nemusí být podobou nejlepší. Je nápadná, hlučná, drzá, a za primárně nadřazenou ji považují jen ti, kteří se předem rozhodli pro její ideologii nebo ti, kteří ji přijali, aniž by pátrali po jejích výhodách a omezeních. A protože přijetí nebo odmítnutí určité ideologie by mělo být ponecháno jen na rozhodnutí individua, je zřejmé, že odluka státu a církve musí být doplněna o odluku státu a vědy, této současné nejagresivnější a nejdogmatictější náboženské instituce. Tato separace je asi naší jedinou šancí, jak dosáhnout skutečné humanity, kterou se nám dosud nikdy nepodařilo uskutečnit." Přesvědčení o objektivitě vědy je jenom záležitostí víry. Moderní věda už není královskou cestou k Pravdě, protože i ona má své věroučné základy, o kterých dogmaticky nepochybuje. Badatelé například věří, že člověk je tvor rozumný (a ne rozumující), že evoluce postupuje přírodním výběrem druhů z náhodných variací a že prospěšné věci jsou výsledkem vědy, technologie a průmyslu. Těžko si lze představit důkaz, který by je přesvědčil o opaku. Odtud často citovaný výrok zakladatele kvantové fyziky Maxe Plancka, že "nová vědecká pravda netriumfuje přesvědčením a osvětlením oponentů, ale spíše jejich vyměněním- starou generaci nakonec vystřídá nová, která novou pravdu pokládá za svou." Lze tedy závěrem konstatovat, že v současné vědě nejde o názorné výklady odborníků, ale o postmoderní dialog mezi držiteli banku.

Prameny:

Kuhn, Thomas S.: Struktura vědeckých revolucí. OIKOYMENH, Praha 1997.
Sardar, Ziauddin: Thomas Kuhn a vědecké války. TRITON, Praha 2001.
Demjančuk, Nikolaj: Filosofie a vědecké myšlení. Aleš Čeněk, Český Těšín 2002.
Schick Jr., Theodore: Konec vědy? (The End of Science?).

In: http://www.sisyfos.cz/sisyfos/zpravodaj/sis07_01.htm, 19.1.2004, 18:55:40
Neubauer, Zdeněk: T.S. Kuhn (1923-1996) in memoriam.

In: http://www.vesmir.cz/05_97/275.htm, 19.1.2004, 18:21:17

INKVIZICE A ČARODĚJNICTVÍ

Johana GÁLOVÁ
Studentka Katedry Antropologie ZČU

Víra v čarodějnictví a strach z něj prostupoval celý středověk. Obyčejní lidé si však nespojovali čarodějnictví vždy se zlem. Můžeme rozlišit tři druhy čarodějnic. První z nich je místní vědma nebo její méně častý mužský protějšek, v Anglii známý jako "cunning man" čili ranhojič. Často léčí nemoci a neplodnost, pomocí rostlin, ale i úryvků různých(i křesťanských) modliteb. Vykládá také znamení a radí lidem. Její činnost je většinou prospěšná, avšak dovede provozovat i ničivou magii. Čarodějnice tohoto typu má ve společnosti své stálé místo a tu a tam ji můžeme najít i dnes.

Druhým typem čarodějnice je černá čarodějnice, která je naprosto zlá. Společnost ji zavrhuje protože je zlá a zlomyslná. Ve skutečnosti se však u ní zlomyslnost mohla objevit až poté, co ji společnost zavrhla. V mnoha případech se lidé začali pokládat za očarované poté, co poskytli někomu oprávněnou příčinu k tomu, aby se cítil ukřivděný. Mnoho obvinění z čarodějnictví vzniklo na základě napjatých sousedských vztahů. Tento typ čarodějnice na sebe mohl na sebe brát i zvířecí podobu. Milovaly a uctívaly tmu. Tradovalo se, že své noční výpady podnikají ve smečkách.

Tyto představy přispěly k vytvoření třetího typu, a to čarodějnice satanistické, kterou byla opět častěji žena než muž. Tato čarodějnice není zlým duchem, ale je v úzkém spojení s démony, a tedy kacírkou. S ostatními satanskými čarodějnicemi se setkávána sabatech, kde konají své nesvaté rituály. Takováto čarodějnice představuje nepřítele nejen pro sousedy, ale pro celou společnost. Na scénu přichází poměrně pozdě a je diskutabilní, zda čarodějnice tohoto druhu opravdu existovaly.

Spíše se jedná o dílo církve. Vznikla z obvinění vznášených proti kacírům. Kacíři byli vychováni v pravé víře, kterou později odvrhli. Z toho plynulo, alespoň pro církev, že odmítli sloužit Kristu a začali uctívat d'ábla. Dále z toho plynulo, že chtěli zcela převrátit všechny civilizované a křesťanské normy. Od dvanáctého a třináctého století bylo vypalováno jedno kacířské sídlo za druhým. Byl vytvořen model satanistického chování, který se ve velkém měřítku později uplatňoval všeobecně v případech čarodějnic.

V roce 1307 byli na základě obvinění z uctívání d'ábla v podobě kočky souzeni francouzští a angličtí členové řádu templářů, proslulého nesmírným bohatstvím a válečným hrdinstvím svých rytířů ve Svaté zemi. Templáři údajně uctívali modlu zvanou Bafomet, kterou potírali sádlem ze zabitých lidí, souložili s démony, kteří na sebe brali podobu krásných dívek, odmítali Boha, Krista a svaté, plivali a močili na kříže, věnovali se rituální homosexualitě a znesvěcovali mši svatou přijímáním neposvěcené hostie.

Mnoho templářů bylo mučeno a násilně nuceno přiznat svou vinu, později však většina svá přiznání popřela. Postihy spojené s kampaní proti templářům zahájil francouzský král Filip IV., a to hlavně z politických a finančních důvodů, neboť zkonfiskované bohatství řádu putovalo rovnou do jeho pokladnic.

Politicky inspirované obvinění z čarodějnictví nebyla tedy ničím novým, avšak ve větším množství se objevila až na počátku čtrnáctého století. V roce 1308 byl biskup z Troyes obviněn ze zavraždění Jany Navarrské, ženy Filipa IV., pomocí magie. Údajně se radil s židovským čarodějem, čarodějnicí a nakonec dominikánským fráterem, který přivolal d'ábla. Biskup prý pak zhotovil voskovou figurku královny, zabodl do ní hřebík a hodil ji do ohně. Také měl údajně v lahvi démona, který špehoval jeho sluhy. Za několik let bylo od těchto obvinění upuštěno.

Tím byly položeny základy inkvizice a procesy s čarodějnicemi se pomalu začaly šířit. Mnozí vlivní lidé ovšem stále zastávali ve věci čarodějnictví jednoznačně skeptické názory. V roce 1484 proti nim vydal papež Inocenc VIII. bulu, která dala honům na čarodějnice požehnání. V této bule se tvrdí, že v různých oblastech Německa, mnoho lidí odvrhlo křesťanství a poddali se démonům. Na podnět Nepřítele pak páchali ohavnosti všeho druhu. K zákroku proti této kacířské zkaženosti byli zplnomocněni dva dominikáni, Jakob Sprenger a Heinrich Kramer, známí rovněž jako Institoris. Společně sepsali slavnou knihu Malleus Maleficarum neboli Kladiivo na čarodějnice, která byla vydána v roce 1486 a často opětovně tištěna v šestnáctém a sedmnáctém století. Hon na čarodějnice začal ve velké míře až sedmdesát let po vydání tohoto díla.

Jak již bylo řečeno, jedny z největších tažení proti čarodějnicím se pořádaly v Německu. Svého vrcholu dosáhly ve dvacátých a třicátých letech sedmnáctého století, kdy ve třicetileté válce vyvrcholila náboženská nenávist. Ve stejném období se konaly nelítostné postihy v pohraničních oblastech Burgundska, Lotrinska a Alsaska, kdy tam údajně v období mezi rokem 1615-1635 zahynulo pět tisíc čarodějnic. Dalšími zeměmi postihnutými posedlostí po krvi čarodějnic bylo Švýcarsko, Nizozemí a oblast německo-francouzské hranice.

Oproti tomu v Anglii, ve srovnání s jinými evropskými zeměmi, probíhaly hony na čarodějnice mírněji. Bylo tam popraveno ne více než šest tisíc čarodějnic (v Německu jich bylo popraveno nejméně sto tisíc), přičemž popravy byly prováděny oběšením, a nikoliv upálením. I když obvinění byli bití a bylo jim ubližováno a vyhrožováno, použití mučení během výslechů podezřelých bylo v Anglii zakázáno. Pravděpodobně následkem toho je obraz, který vyplývá z přiznání anglických čarodějnic, bližší černému čarodějnictví než jeho satanistické odrůdě, kterou tak propagovala inkvizice v jiných zemích. Čarodějnictví v Anglii bylo spíše záležitostí venkova a s organizovaným spiknutím uctívaců d'ábla mělo málo společného. Není divu, že se dochovaly pouze ojedinělé zmínky o sabatech a jejich rituálech.

Evropští emigranti s sebou do Severní Ameriky přinesli také víru v čarodějnictví. Stejně jako v Anglii, i tady se čarodějnické soudy odehrávaly jen zřídka a jako trest smrti se užívalo oběšení. K jedinému většímu vzplanutí došlo v Salemu ve státě Massachusetts v roce 1692 po kruté zimě a epidemii neštovic. Ujal se zde názor, že se skupina čarodějnic spojila se Satanem, aby zničila Boží církev a nastolila království d'áblovo. Bývalý salemský pastor Gerorge Burroughs a s ním dalších osmnáct lidí bylo oběšeno, jedna osoba usouzena k smrti, protože se odmítla přiznat, a dva lidé zemřeli ve vězení. Okamžitě se zvedla vlna nesouhlasu a panoval názor, že obžalovaní byli odsouzeni na základě nedostačujících důkazů. V roce 1696

porotci, kteří před čtyřmi lety zasedali během salemského procesu, podepsali přiznání omylu, v němž tvrdili, že je oklamal ďábel.

Přestože strach z čarodějnic byl všude stejný, rozsáhlé evropské oblasti byly honem na čarodějnice postíženy pouze v nepatrné míře. K těmto oblastem patří jižní Itálie a Sicílie, Španělsko, Portugalsko, Irsko a Skandinávie. Rozhodujícím faktorem zřejmě nebyly žádosti lidí o postihy čarodějnic, ale postoj úřadů k čarodějnictví. K žádným honům na čarodějnice nedošlo ve východní Evropě, spadající do sféry vlivu řecko-katolické církve.

Když začal hon na čarodějnice slábnout, bylo to proto, že se proti němu postavily úřady, a nikoliv, proto že by se náhle změnil postoj vůči čarodějnicím. Lynčování čarodějnic pokračovalo, i když procesy ustaly. Hon na čarodějnice se zprvu utišil proto, že nadměrné hrůzy předešlých desetiletí ukázaly, že jakmile hon na čarodějnice začne, nelze ho zastavit. V roce 1650 švédská královna Kristýna nařídila, aby byly na území Německa okupovaném Švédy ukončeny všechny postihy čarodějnic. V tomto neobvykle osvětleném dokumentu královna tvrdí, že rozšíření soudů s čarodějnicemi má nebezpečné následky a že získaná zkušenost dokazuje, že čím déle jsou tyto soudy činné, tím hlouběji jsou lidé zataženi do "neřešitelného labyrintu".

Jak si stěžovali zastánci tvrdých postihů čarodějnic, vždy existovali lidé, kteří o existenci čarodějnictví pochybovali. Skeptikové začali mít silný a rostoucí vliv až v padesátých letech sedmnáctého století. Pochyby o věrohodnosti svědeckých výpovědí získaných mučením nakonec vynesly mučení špatnou pověst. Hon na čarodějnice dozníval i když k jeho sporadickým vzplanutím docházelo ještě v posledním desetiletí sedmnáctého století i ve století osmnáctém. Ve slezské Nyse byla postavena velká pec pro úsporné spalování čarodějnic. Odhaduje se, že v letech 1651-1660 si tato pec vyžádala na tisíc obětí včetně dětí. Poslední zákonná poprava se konala ve švýcarském Glarusu v roce 1782.

Nejznámější inkviziční proces se v Českých zemích odehrál v roce 1680 ve Velkých Losínách na Šumpersku, na severní Moravě. Zemřelo zde 45 lidí ze Šumperka a 56 lidí z Velkých Losin.

Slábnutí honu na čarodějnice doprovázel pokles víry v existenci ďábla. Zdaleka ne všichni však přestali věřit v existenci Knížete Temnot. Vědecká revoluce sedmnáctého století a Descartesova filozofie způsobily, že se představa Satana jemu podřízených ďáblů jako neustálých narušitelů řádu přírody stávala pro intelektuály stále nepřijatelnější.

JAMES GEORGE FRAZER

Ondřej VANÍČEK
Student Katedry Antropologie ZČU

James George Frazer patřil ke klasickým evolucionistům "třetí generace". V jeho díle se však již dají nalézt zárodky metodologického překročení klasického evolucionistického paradigmatu, o kterých ovšem Frazer neměl ani nejmenší tušení. Přestože byl Frazer ze všech britských antropologů své doby evolucionismu nejvěrnější, vytvořil díky svému literárnímu nadání typ rétoriky vlastní pozdějším převážně sémiotickým antropologickým směrům.

James George Frazer se narodil roku 1854 v Glasgow středostavovské rodině váženého lékárníka. Údajně prožíval idylické dětství. Rodina mu poskytla liberální a zbožné prostředí, přečetl množství knih z otcovy pracovny. Nejprve studoval v rodném Glasgowu a po ukončení zdejší college v roce 1874 pomýšlel na zápis do Balliol College v Oxfordu. Místo toho jej však presbytariánští rodiče poslali do Trinity College v Cambridge a to především ze strachu před silně katolizujícím prostředím na Oxfordu. James George Frazer studoval po čtyři roky klasické obory a na přání svého otce završil v roce 1882 rovněž studia práv. Právnícké praxi se však nikdy nevěnoval.

V roce 1879 završil Frazer svá studia na Trinity College disertační prací o Platónově teorii ideí. Ve stejném roce se stává členem (fellow) Trinity College, ale jen na určitou dobu, takže se z existenčních důvodů po neúspěšném pokusu stát se přednášejícím klasické filologie na univerzitě v Aberdeenu přijal místo knihovníka v Královské Geografické Společnosti. Nakonec mu však Trinity College jeho členství dvakrát prodloužila a v roce 1895 se stal Frazer jejím členem doživotně. To mu poskytlo trvalé existenční zajištění, takže mohl konečně uzavřít sňatek s Francouzskou Lilly Frazerovou, která poskytla manželovi nezbytné praktické zázemí.

James George Frazer studoval opravdu nepřetržitě (od osmi ráno do půlnoci), což se projevilo na jeho zdravotním stavu. V r. 1901 už se mu zhoršil zrak a v r. 1931 (v 77 letech) oslepl úplně. Ani tehdy však nepřestal pracovat. Ovládal množství jazyků: Mj. Francouzštinu, němčinu, španělštinu, italštinu a holandštinu. Proslulá byla i jeho poctivost.

Frazer si zprvu nebyl jist, jak dokládají jeho soukromé poznámky, jakým směrem by se měl jeho intelektuální vývoj ubírat. Váhal mezi filosofií a psychologií. Mezi významné autory, které studoval, patřili John Stuart Mill, Herbert Spencer, August Comte. Frazer se domníval, že darwinismus by měl svrhnout nadvládu teologie a formuloval několik filosofických teorií. Podle George W. Stockinga však neměl Frazer příliš ideální předpoklady stát se filosofem či psychologem. Charakter jeho vzdělání a způsob myšlení však odpovídali potřebám tehdejšího antropologického paradigmatu. Zbývalo, aby se se svým předmětem celoživotního vzdělávání setkal.

Zprvu se James George Frazer věnoval editování textů antických autorů. V roce 1884 připravil k vydání spisy Cattiina a Válka s Jogurthou od římského historika Sallustia. Následně se pustil do práce na Pausaniových Cestách po Řecku. Tento cestopis z druhého století po Kristu popisuje množství náboženských obřadů, mýtů a zvyků starého Řecka a to etnograficky věrohodně. Seznámil se díky tomu s evolucionistickou problematikou: vyhledávání přežitků starověké antické kultury v evropském folklóru. Frazerovi bylo od jeho přítele profesora morální filosofie a etiky Jamese Warda doporučeno, aby si přečetl Tylorovu Primitivní kulturu, ryze antropologické dílo.

V souvislosti s Pausaniovým dílem procestoval Frazer Řecko, v roce 1900 pobýval dokonce v Římě. Jinak byl ovšem typickým příkladem kabinetního učenice - neustále četl knihy, příliš necestoval a podklady pro své teorie sbíral od jiných vědců popř. dobrodruhů. "Svého" divocha nikdy v životě neviděl.

Nejdůležitější událostí která přivedla Frazera k problematice Sociální a kulturní antropologie bylo jeho setkání s Williamem Robertsonem Smithem (1846 - 1894). Šlo o nesmírně nadaného skotského znalce semitských jazyků, filosofie a matematiky. Již ve svých 23 letech (!) se stal profesorem hebrejštiny na Free Church College v Aberdeenu. Byl editorem devátého vydání Britské encyklopedie. Díky příliš racionalistickému zpracování hesel "Anděl" a "Bible" byl vyloučen z Free Church College a přešel na Trinity College v Cambridge, kde se setkal s Frazerem (při obědě). Již zpočátku přátelství bylo jasné, že Frazer, jakožto introvert, bude vystupovat v roli žáka a Robertson Smith v roli jeho učitele. William Robertson Smith měl prostě vždy navrch. Smith svěřil Frazerovi vypracování několika příspěvků do Britské encyklopedie z oblasti klasických studií (Penáti, Priapos atd.). Smith předčasně zemřel a Frazer společně s Johnem Benettem Blackem připravili k vydání jeho nejdůležitější dílo The Religion of the Semites. Smithově památce věnoval Frazer i své nejslavnější dílo, Zlatou ratolest.

Přesto existovaly mezi Jamesem George Frazerem a Williamem Robertsonem Smithem některé světonázorové rozdíly. Například Frazer se při svých výkladech totemismu, exogamie, tabu a magie inspiroval více dílem Edwarda Burnetta Tylora. Neshoda vznikla i v otázce náboženství - Frazer ho zhodnotil jako primitivní filosofický systém, jehož omyly lze snadno ve světle moderní vědy snadno prokázat. Smith naopak zůstal autenticky věřícím člověkem a snažil se porozumět sociologickým základům náboženské zkušenosti.

První přednášku na ryze antropologické téma měl Frazer v roce 1885 na zasedání Londýnského antropologického institutu. V řadách posluchačů seděl i Tylor, který Frazera ocenil. Velkým přínosem Frazera do antropologických studií byla jeho znalost klasické filologie a problematiky antických náboženství.

V roce 1886 Frazer přijal nabídku zpracovat pro Britskou encyklopedii hesla "Tabu" a "Totemismus". Jeho několikastránkové studie pro encyklopedii později přerostly ve Frazerova nejdůležitější díla: čtyřsvazkové Totemismus a exogamie (problém Totemismu) a Zlatou ratolest (problém Tabu).

James George Frazer psal svá díla velmi literárním, neboli i laikovi srozumitelným způsobem, díky čemuž se jeho Zlaté ratolesti prodalo do roku 1921 na 30 tisíc exemplářů a jeho myšlenky se rozšířily i mezi neatropology, čímž ovlivnil tehdejší duchovní a intelektuální atmosféru Velké Británie. Frazerovi přinesl vysoký náklad jeho knih značný finanční úspěch,

ale George W. Stocking si neodpustil poznámku, že Frazer byl "literátem, který shodou okolností působil jako antropolog".

V roce 1907 byl James George Frazer pověřen vedením katedry sociální antropologie na univerzitě v Liverpoolu, kde působil až do roku 1922. Přestože jeho práce měla již zmíněný kabinetní charakter, byl uznáván i mezi stále aktivnějšími terénními antropology. Mezi ovlivněné patřili například Charles Seligman, provádějící etnografický výzkum v povodí Nilu, Isaac Schapera z London School of Economics, John Rescoe či Alfred Reginald Radcliffe-Brown, přičemž Frazer osobně podporoval terénní výzkum dvou naposled jmenovaných.

Na počátku první světové války byl Frazer povýšen za vědecké a literární zásluhy do šlechtického stavu.

Mezi další významná díla Jamese George Frazera patří *Folklór ve Starém Zákoně* (1919), *Víra v nesmrtelnost a uctívání mrtvých* (1913 - 1924), *Uctívání přírody* (1926), *Člověk, bůh a nesmrtelnost*, *Úvahy o pokroku lidstva* (1927), *strach z mrtvých v primitivním náboženství* (1933-1936 - to již byl Frazer slepý!).

James George Frazer jako nejvýznamnější klasický evolucionista se za svého života dočkal ústupu paradigmatu, ve kterém tvořil, do pozadí britského antropologického myšlení. Ve dvacátých letech se pod vlivem difuzionistické školy dostává na výsluní dehistorizující funkcionalismus, který záhy přesunul Frazerova díla do oblasti krásné literatury. Přesto se i mezi funkcionalisty těšil značné úctě - Edward Westermarck označil Frazera za vůdce sociální a kulturní antropologie, Bronislaw Malinowski označil *Zlatou Ratolest* za "možná největší vědeckou Odysseu v moderních humanitních oborech".

Na počátku první světové války byl Frazer povýšen za vědecké a literární zásluhy do šlechtického stavu.

Totemismus a exogamie

Totemismus a exogamie je jedním z hlavních děl Jamese George Frazera. První verze knihy byla uveřejněna již v roce 1887 a do roku 1910 ji Frazer rozšířil z původních 90 stran na čtyřsvazkové dílo o dvou tisících stranách. Dílo vyrostlo původně z krátké studie pro Britský encyklopedický slovník. Totemismus byl ve Frazerově době často diskutován a vyšlo o něm mnoho polemických děl. John Ferguson McLennan tvrdil, že totemismus spočívající v uctívání zvířat a rostlin byl nejranější formou náboženství, mnoho evolucionistů tvrdilo že se univerzálně vyskytoval jako vývojový stupeň náboženství ve všech společnostech. James George Frazer charakterizoval totem jako "třídou materiálních objektů, k nimž divoch hledí s pověřenou úctou, protože věří, že mezi ním a každým členem této třídy existuje intimní a zcela zvláštní, oboustranně výhodný vztah. Tato interpretace totemismu je zcela v duchu Tylorova pojetí náboženství: totemismus vznikl ze snahy racionálně uchopit přírodu a nutnosti ochrany před jejími nástrahami. Totemismus byl podle Frazera nutně svázán s matrilineárními vztahy a exogamií, v případě přechodu na patrilineární systém dochází ke kulturnímu pokroku a totemismus je překonán ve prospěch božstev a polyteismu - božstva jsou ve vztahu z původními totemy. v osmdesátých a devadesátých letech 19. století James George Frazer svou teorii o totemismu nadále rozvíjel a přeměňoval. Jeho prvními informátory z oblasti etnografického výzkumu byli Lorimel Fison (misionář na Fidži) a Alfred William Howitt (cestovatel a amatérský geolog), kteří provedli rozsáhlé etnografické

výzkumy mezi kmeny australského vnitrozemí. Později byl Frazer ovlivněn studii folkloristy Edwarda Clodda a holandského etnologa George Alexandera Wilkena. Následně Frazer dospěl k tzv. nové teorii totemismu a to na základě dalších etnografických poznatků o afrických Aruntech. Předpokládal, že prvotním účelem totemismu bylo zajištění a množení přírodních zdrojů, tudíž že je totemismus vlastně druhem magie. Tak se snažil Frazer zasadit totemismus do náboženského systému, na jehož počátku byla magie která po svém funkčním selhání transformovala v náboženství. V tomto bodě je třeba se u Frazerovy magie zastavit, neboť jde o jeho význačnou teorii. Magie se údajně snaží ovlivnit přírodní děje jejich nápodobou (jde o tzv. Homeopatickou magii, jak ji Frazer sám nazval) - tudíž přírodu přinutit násilím k požadovanému výsledku. Protože tento systém se prokázal jako nefunkční, vzniklo náboženství, kde aktér uprošuje božstvo aby vyslyšelo jeho přání, což je však stejně neúspěšné jako magie a na základě této konečné diskreditací náboženství je umožněn nástup pozitivní vědy.

Později (v roce 1905) podrobil Frazer svou teorii totemismu kritice a zdůrazňoval, že totemický systém především řídil a reprodukoval pravidla exogamie a následnictví ve společnosti, která si nebyla jistá zploditelem svých dětí - údajně nebyli divoši schopni dát do souvislosti pohlavní akt a početí, které přičítali nadpřirozenému zásahu.

Některé Frazerovy úvahy o totemismu se podle nejvlivnějšího evolucionisty Edwarda Burnetta Tylora příliš vzdálili od klasické evolucionistické ortodoxie, ve které totemismus představoval především přechodové stadium mezi animismem a kultem předků - díky tomu upadl Frazer u Tylora v nemilost, ale z dnešního pohledu šlo o krok vpřed.

Zlatá ratolest

Základem rozsáhlého díla James George Frazera Zlatá ratolest byl fenomén tabu, které definoval jako soubor náboženských zákazů, založených na negativní maně, napříč světem primitivního náboženství. Frazer interpretoval tabu jako tipický projev selhání intelektu archaických společností kterým unikala kauzalita. Ovšem tabu sehrálo svou důležitou úlohu ve vývoji společnosti, kde zaštitilo svou magickou silou strachu z nadpřirozena základní společenské instituce a zásady, dokud nebyly natolik vžitě, že se obešly bez pověrečné hrůzy. Civilizované národy již jsou pryč na působení tabu zcela nezávislé.

Zlatá Ratolest je však především komparativní studí o povaze archaického náboženství. Druhou významnou inspirací a jádrem díla je princip fungování instituce posvátného krále, kterou Frazer objevil v záznamu jednoho cestovatele ze 17. století, který cestoval na malabárském pobřeží v Indii. Král byl každoročně během rituálu obětován a na jeho místo nastoupil čerstvý kandidát. Jde o podobné schéma, jako když se musel uchazeč o kněžský status v Dianine posvátném háji v Nemi nejprve utrhout zlatou ratolest a zabít dosavadního kněze v souboji. Frazer pak ve svém díle naznačil obzor života archaického člověka, který později rozpracoval Mircea Eliade ve své studii Mýtus o věčném návratu. V době tvorby Zlaté ratolesti byl Frazer značně ovlivněn dílem Wilhelma Mannhardta Waldkulte und Feldkulte, kde nacházel přežitky původních archaických kultů na dnešním (kolem roku 1850) venkově, dokonce tvrdil, že venkovan je tím původním archaickým árijcem.

První vydání Zlaté ratolesti mělo být především pojednáním o "árijském náboženství", které později získalo všelidský rozměr. Druhé vydání již z podtitulem "A study in Magic and Religion" rozvíjelo převážně obecnou Frazerovu teorii magie (kterou jsem již nastínil výše).

V primitivní filosofii archaického věku se uplatňovala tzv. sympatetická magie, rozdělená na Homeopatickou a Kotagiózní. Snažila se ovlivnit přírodní síly za účelem neomezeného využití zdrojů. Homeopatická magie funguje na principu podobnosti - pokud napodobíme nějaký děj, stane se. Kontagiózní magii identifikuje zákon, že věci, které byly kdysi v kontaktu si zachovávají určité spojení i po odloučení a mohou na sebe při magických praktikách působit.

James George Frazer zastával tvrzení, že archaické myšlení je odlišné od civilizovaného, ale přesto sdílel s Tylorem koncepci psychické jednoty lidstva, kdy archaický člověk je pouze sveden na scestí religiozity některými mylnými vývody.

Do roku 1911 vyšlo Frazerovi 12 svazků Zlaté ratolesti, ve kterých nashromáždil velké množství údajů o rituálech, mýtech a magických úkonech kultur všech kontinentů. První dva díly konečného vydání se nazývaly Umění magie a vývoj králů. Tento titul poskytoval klíč k pochopení Frazerovy koncepce archaického náboženství. První náboženskou zkušeností lidstva byla podle Frazera tylorovsky interpretovaná magie. Ta se nadále vyvíjela až došlo k vzniku magicko-sakrálního království. V této instituci se král v průběhu panování přizpůsobil vegetativním rytmům přírody, takže procházel obdobím zrození, růstu, rozkvětu, uvadání a rituální smrti, po níž nastoupil nový, čerstvý následník (viz výše, příklad z malabárského pobřeží). Frazer tímto učinil jeden z prvních pokusů pochopit komplikovaný vztah mezi mocí a symbolickou funkcí. Instituce posvátného krále tvořila jádro a základ života archaické společnosti. Frazer začlenil lidskou aktivitu do určité regulující struktury, která je neustále reprodukována a vytváří tak trvalý životní rámec. Tímto se Frazer odklonil nechtěně od individualismu a utilitarismu antropologických škol 19. století, které hlásaly univezalitu a suverenitu individuálního praktického rozumu - ten je u Frazera limitován právě kolektivní mentalitou u níž trvalost převládá nad invencí.

V následujících dílech Zlaté Ratolesti (nazvaných Adonis, Attis, Osiris, The Dying God, Spirits of the Corn and of the Wild) se Frazer snažil ukázat, jak se dřívější instituce magického krále obtiskla do učení velkých náboženských soustav Předního východu, Středomoří a některých starověkých národů indoevropského původu. Obzvláštní pozornost věnoval oslavám nového roku, které obsahovaly příběh umírajícího boha, jenž se po svém pádu do podsvětí vrací zpět vzkříšen v plné slávě na tento svět a regeneruje život a řád.

V Antropologickém akademickém světě byla Zlatá Ratolest přijata se smíšenými pocity. Někteří její teze odmítli, ale například folklorista Alfred Trubner Nutt akceptoval tzv. Mannhardtovu-Frazerovu teorii s nadšením. Většina oficiálních antropologů však pokládala první vydání Zlaté ratolesti za spíše umělecké než vědecké dílo, druhé však již přijali s uznáním. Zlatá ratolest inspirovala i mnohé umělce.

James George Frazer sice nevynikal význačnou schopností teoretizovat, ale v Zlaté ratolesti se mu podařilo způsobem blízkým britské vzdělanecké veřejnosti interpretovat uspokojivě pohanství a divoštství, jehož přítomnost v soudobé společnosti byla pociťována jako reálná. Protože se západní civilizace přestala vymezovat na křesťanském základě, autoři se zaměřili na hledání podstaty v oblasti pohanství (jež prý mezi evropskými venkovany stále přetrvávalo). Frazer mimoděk ve svém díle předložil, jak se skrytým divoštstvím zacházet bez toho, že bychom opustili humanistickou základnu viktoriánské kultury. Tím Zlatá ratolest stala vlastně psychoanalýzou současné západní kultury. O to však Frazerovi nešlo - ten chtěl pouze napsat ságu o osvobození a vzestupu lidského rozumu z mlh magie, tabu, mýtů a

rituálů. V ovzduší ve kterém Zlatá ratolest vyšla však fascinovala právě výš zmíněným uchopením pohanské podstaty západního světa.

Použitá literatura:

Ivo Budil, Za obzor Západu, Praha: Triton 2001

James George Frazer: Zlatá Ratolest - Druhá žeň, Praha: 2000

TERORISMUS DNES

Johana GÁLOVÁ
Studentka Katedry Antropologie ZČU

Násilí je doprovodným jevem každého lidského společenství. V tomto smyslu je možné ho chápat jako přirozenou součást lidského chování a jako průvodní fenomén lidského vývoje. Má nekonečně mnoho podob a variant, které jsou podmíněny ekonomickými, politickými, historickými, náboženskými a dalšími podmínkami a situacemi, ve kterých se člověk ocitá. Historické zkušenosti ukazují, že násilím lze řešit řadu konfliktů, ale zanechává to v lidském vědomí pocit nenávisti a touhy po odvěti, což vede k nepředvídatelným důsledkům. Je tu veliké riziko, že se násilí vymkne kontrole a vyvolá řadu dalších násilných činů. Násilné metody se v konečné fázi často obrátí proti těm, kteří je rozpoutali a smete je. Což platí jak pro jednotlivé osoby, tak organizace a v neposlední řadě také státy. Navzdory tomuto riziku však ve světě existuje mnoho lidí, kteří násilí považují za efektivní a jediný prostředek k dosažení svých cílů. Bohužel lze říci, že z jejich hlediska je to cesta úspěšná. Vzhledem k tomu, že násilí není možné z lidských vztahů zcela vyloučit, je cílem každé kulturní a demokratické společnosti jeho projevy omezovat a regulovat. To se děje zejména prostřednictvím legislativy, justice a řady dalších institucí. Nebezpečnost různých forem násilí je z hlediska společnosti různá. Jednou z nejnebezpečnějších forem násilí je terorismus. S terorismem se setkáváme často, díky zpravodajství médií. V posledním půlroce, po útoku na USA z 11. září, vyhlášení války proti terorismu a následnému bombardování Afghánistánu, to bylo snad nejčastěji se v médiích objevující slovo. V českém encyklopedickém slovníku z roku 1993 je terorismus definován jako: „Souhrn antihumánních metod hrubého zastrašování politických odpůrců hrozbou síly a užití různých forem násilí. Vedle individuálního terorismu existuje terorismus skupin, z nichž některé koordinují svoji činnost na mezinárodní úrovni (mezinárodní terorismus).“ Díky médiím má každý člověk představu, co terorismus znamená a jaké jsou jeho bojové prostředky. Nejčastěji se jedná o pumové útoky a únosy letadel. Drtivou většinu teroristických útoků mají na svědomí islamští fundamentalisté. Tyto útoky jsou nejčastěji zaměřeny proti Izraeli. Další atentáty jsou velice často dílem národně osvobozeneckých skupin. V Evropě se setkáváme s útoky skupin jako je IRA nebo ETA. Ideologií takových teroristických skupin je převážně snaha získat jisté území (IRA, ETA, Hizballáh...) nebo nastolit jiný řád (často právě islámské fundamentalistické skupiny, vyhlásující Svatou válku). Terorismus se dnes prosazuje s čím dál tím větší intenzitou a to, co kdysi bylo zcela abnormálním jevem, se dnes stalo součástí každodenního života, a to do té míry, že s tím musejí počítat i cestovní kanceláře!

Historie terorismu

Slovo teror je odvozeno z latinského slova *terrere*, což v překladu do češtiny znamená strašný nebo hrozný. Terorismus v sobě tedy zahrnuje takové činnosti a metody, které vyvolávají pocity strachu a hrůzy. Slovo terorismus se poprvé objevilo už v roce 1798 v dodatku ke Slovníku Francouzské akademie. Slovo tehdy ještě nemělo tentýž smysl, v jakém ho dnes

používáme my. V roce 1980 byla v USA publikována definice terorismu, která se stala výchozím standartem pro posuzování a hodnocení teroristických činů. Zní takto: „Terorismus je propočítané použití násilí nebo hrozby násilím, obvykle zaměřené proti nezúčastněným osobám, s cílem vyvolat strach, jehož prostřednictvím jsou dosahovány politické, náboženské nebo ideologické cíle. Terorismus zahrnuje i kriminální zločiny, jež jsou ve své podstatě symbolické a jsou cestou k dosažení jiných cílů, než na které je kriminální čin zaměřen.“ Je však nutné vyjádřit rozdíl mezi slovem teror a terorismus. Teror se vztahuje k případům otevřeného odporu vůči zákonům. Druhé slovo v sobě nese příklon k přehnanému uplatňování zákona. Slovo teror lze použít třeba v případě Pinochetova státního převratu v Chile v roce 1973, kdy se pak mluvilo o „režimu teroru“. Pojem teror se v historii poprvé používá ve spojitosti s Francouzskou revolucí a nastolením vlády jakobínů. Zatímco boj vedený Rudými brigádami proti italskému státu, se označuje jako „terorismus“. Carlos Marighella, který se honosil přezdívkou otec městského terorismu, definoval terorismus jako akci. Ve své knize *Minimanual of the Urban Guerilla* (Stručná příručka městského partyzána) napsal: „ Akce městské gerily musí být provedeny s velkým krveprolitím, klidně a rozhodně. Útoky musí být bezohledné a propočítané tak, aby měly co největší dopad na společnost.“

Historie používání násilí k prosazení určitých cílů je prakticky stejně dlouhá jako historie lidstva. Formy a metody se však mění současně s vývojem společnosti a rozvojem technologií. Za posledních sto let se terorismus prosadil dramaticky narůstající silou. Frekvence a intenzita teroristických akcí stejně jako míra násilí jsou ve zřetelné rovnováze a použitými prostředky. Rizika, vyplývající z užití násilí v lidské společnosti, rostou a tento trend bude s velkou pravděpodobností pokračovat. Popis teroristických činů můžeme najít v tak starých textech, jako jsou egyptské hieroglyfické texty či Bible, nebo Homérova *Odysea*. Akt fyzické likvidace politických odpůrců nebo potenciálních protivníků se v dějinách vyskytuje velice často a ani historie našeho národa není výjimkou. Moderní historie terorismu začíná v polovině devatenáctého století v Evropě, spolu s rozkvětem anarchismu. Za první teroristický útok lze označit zdařený atentát na ruského cara Alexandra II. 1. března 1881. Evropskou kolébkou terorismu jsou Irsko, Španělsko a Balkán. Tyto oblasti jsou i dnes velice nestabilní. Co se týká České republiky, na jejím území nikdy neoperovala žádná teroristická skupina. Pouze 23. března 1953 bylo čtyřmi osobami uneseno letadlo DC-3 Českých aerolinií z pravidelné vnitrostátní linky z Prahy do Brna, s 29 lidmi na palubě. Pilotu Miroslavu Slovákovi se podařilo nízkým letem zdolat hranice do Německa. Tam musel asi půl hodinu kroužit, než dostal od amerických úřadů povolení k přistání na frankfurtském letišti. K únoscům, žádajícím o azyl, se připojili další dva cestující.

Rozdělení terorismu

Terorismus lze rozdělit na vnitřní a mezinárodní. První podobu lze ještě rozdělit na státní terorismus (teror) a revoluční terorismus. Stát může praktikovat terorismus, nebo se uchýlit k podpoře teroristických destabilizujících akcí, aby posílil svou centrální autoritu, nebo může být protagonistou válečných podob terorismu. To znamená, že se ve válce uchýlí ke kobercovému bombardování s mimořádně zničujícím efektem (bombardování Drážďan 7.-15.2. 1945), anebo k bombardování, které má definitivně zstrašit nepřítele (svržení atomové bomby na Hirošimu a Nagasaki 6. a 9.8. 1945). Revoluční má za cíl stát buď posílit nebo rozložit. Mezinárodní terorismus má různé podoby. Nám asi nejznámější je terorismus vedený s cílem získat nezávislost, případně terorismus separatistický. To znamená, že se jedná o hnutí, která tímto způsobem chtějí vytvořit nezávislý stát, či se připojit k jinému státu, než je ten, k němuž patří. Často se také snaží vymanit z koloniálního útlaku. Protikladem k tomu

může být koloniální teror, vytvářený mocnostmi, které nechtějí postoupit kolonie. Terorismus za nezávislost je svou povahou vždy i mezinárodní, protože své akce přenáší i mimo hranice území, jež je předmětem konfliktu. Typickým příkladem je palestinský terorismus. Pro úplnost je třeba uvést ještě i případ poslední podoby teroru taktikajíc v planetárním měřítku, přestože pramení ze specifické problematiky terorismu. Jedná se „o rovnováhu strachu“. Pod touto formulací se skrývá společné chování USA a SSSR po II. světové válce, kdy obě velmoce sledovaly neměnnost mezinárodního pořádku, dohodnutého po II. světové válce. Tuto rovnováhu zaručovaly hrozbami rozpoutání nukleárního teroru.

Přehled nejvýznamějších teroristických skupin Terorismus je už dlouho téměř synonymem pro Střední východ, oblast zmítanou náboženskými a politickými sváry. Operuje zde mnoho teroristických organizací, nejčastěji zaměřených proti Izraeli. Většinou se jedná o akce, odehrávající se na území Arabského poloostrova, ale od 60.let zde začalo velice často docházet také ke vzdušnému terorismu. Skupiny či jednotlivci ze Středního východu či nějak s ním spojení měli na svědomí některé z nejhrůznějších únosů civilních letadel a nejničivějších sabotáží, ke kterým ve světě došlo. Nejhorší z nich bylo zničení letu 103 společnosti Pan Am nad Skotským Lockerbie pár dní před Vánocemi 1988, které se vyšetřuje dodnes. Dalším šíleným činem bylo unesení dvou plně obsazených dopravních letadel a jejich nasměrování na věže Světového obchodního centra v New Yorku 11. září 2001. Plán se zdařil a obě věže se krátce po sobě zřítily. Pod svými troskami pohřbily přes 5365 lidí. Jak ukázal vývoj událostí, za útokem stála teroristická organizace Al-Kajda, podporovaná arabským milionářem Usamou bin Ládinem. Ten stál i za bombovými útoky na americké velvyslanectví v Keni v roce 1998.

Hizballáh

Jedna z nejdůležitějších nábožensko-politických vojensky zaměřených stran. Je podporována Íránem. Zaměřená proti Izraeli. Počet jejích členů se odhaduje na tisíce.

Abu Nidal

Nezávislá skupina, také zaměřená proti Izraeli. Úzce spjatá OOP Libanon, jejíž frakce „Černé září“ se nechvalně proslavila při útoku na letních olympijských hrách v Mnichově. 5. září 1976 osm teroristů (ze skupiny Al Fattáh a Černého září) zajalo členy izraelské výpravy. Na letišti ve Fustelfeldbrucku bylo při pokusu o záchrannou akci zabito 5 teroristů, ale i devět atletů. Skupina má přes tisícovku členů.

Hamas

Radikální islámské hnutí, palestinská vojensko-politická strana zaměřená proti Izraeli. Hnutí je podporováno Íránem, Saudskou Arábií a Súdánem. Jeho specialitou jsou sebevražedné pumové atentáty. Útočí po celém Izraeli, ale nejvíce na západním břehu Jordánu a v pásnu Gaza. Počet členů je přes tisíc.

Mudžahedín el-Khalq

Organizace s portíránským zaměřením, kterou podporuje Irák. Má tisíce členů a přívrženců, hlavně právě v Iráku.

PKK

Hnutí zaměřené na získání svobody Kurdů. Působí hlavně v Turecku. Počet jeho členů se odhaduje na 10 až 15tisíc.

Tygři osvobození tamilského islámu

Častěji se lze setkat s názvem Tamilští tygři. Skupina bojuje o získání nezávislého státu na území Srí Lanky. Často útočí i proti turistům, nebo je unáší. Má kolem 10tisíc členů.

ETA

Euskadi Ta Akatasuna, bojuje za osamostatnění Baskicka, které leží na severu Španělska. Často útočí proti turistům. Počet jejích členů se odhaduje na několik stovek. Organizace má řadu přívrženců po celém světě, hlavně pak v Libyi, Venezuele a na Kubě.

IRA

Irská republiková armáda usiluje o osamostatnění Severního Irska. Vyznačuje se bombovými atentáty proti civilistům nejen na území Irska a Severního Irska, ale i ve Velké Británii, pod kterou Ulster (Severní Irsko) spadá. Má několik stovek členů.

Brutalita teroristů roste

Podle studie EU se počet teroristických činů v zemích Evropské unie v období září 200-2001 trochu snížil, ale jejich brutalita vzrostla. Nejhorší situace byla v Baskicku, jak ve své zprávě uvedl evropský policejní úřad Europol. „Nejaktivnější teroristickou organizací v EU byla ETA. Jejimi nejčastějšími terči byli politici, vojáci, novináři a představitelé justice,“ stojí ve zprávě. ETA také zahájila kampaň proti španělskému průmyslu cestovního ruchu. Střílí své oběti do zad a používá výbušnin, a to i v poštovních zásilkách. Teroristickou činnost ETA provádějí většinou členové „mládežnického křídla“ organizace. V boji proti terorismu se podařilo zatknout právě vedení mládežnické organizace Haika a dále členy hnutí Gestaros Pro-Amnistia. Celkem španělská policie s pomocí francouzských kolegů ve sledovaném období zatkla 16 baskických teroristů, odhalila tři výcvikové tábory a zabavila 1600 kilogramů dynamitu. Europol konstatoval, že na francouzské Korzice nacionalisté hnutí FLNC pokračovali v útocích na objekty policie a francouzských majitelů, které si však nevyžádaly žádné oběti. V EU byla již před útoky 11. září v USA obava z možných atentátů islámských teroristů. Bezpečnostní složky zemí unie tuto hrozbu vyhodnocovaly a zatkly desítky lidí, především v Británii, Francii, Německu, Belgii a Španělsku. V posledních měsících se vede soud s italskými příslušníky Al Kajdy, která stojí právě za zářijovými útoky. V Evropě se však objevily náznaky možného oživení levicového a anarchistického terorismu.

Islámských teroristů přibývá

Prakticky v každé muslimské zemi existují nebo se formují velmi radikální skupiny. Islámští fundamentalisté se v mnoha místech světa radikalizují a přecházejí i k teroru. Čím dál častěji od Alžírsko a Jemenu až po Indonesii či Čečensko jsou slyšet slova: „Džihád! Svatá válka!“ Většina těchto skupin má stejného nepřítele - ďábla- USA, Židy a světské vlády. V souvislosti s atentátem v Americe se objevuje hlavně jméno Afghánistán, které je spojeno s Usámou bin

Ládinem. Ovšem muslimské teroristické skupiny existují v desítkách dalších zemí a spíše jich přibývá. Ve jménu Alláha unášejí turisty na Filipínách, páchají sebevražedné útoky v Izraeli, chtějí zavést islámské režimy v Kašmíru či Čečensku. Muslimští radikálové útočí také ještě v nedávno méně nábožensky konfliktní Indonésii, na jihu Thajska a v mnoha afrických zemích. Přímo teroristické skupiny či jejich zárodky existují prakticky v každé islámské zemi. Jsou však různě silné. Vyvíjejí činnost v různých podmínkách a mají rozdílnou podporu obyvatelstva. V některých zemích prorůstají do vládních organizací a institucí, ovlivňují činnost politických stran a snaží se prosadit své ortodoxní pojetí islámského státu. V každé muslimské zemi je situace jiná. Zatímco v Maroku, Egyptě či Jordánsku se místní režimy snaží v rámci možností o otevřenou společnost, a extrémisté tudíž nemají velkou váhu, především v chudších státech mají velmi živnou půdu. Tam, kde je ekonomická situace špatná, se poměrně dobře verbují především mladí muži ve věku od 15 do 20 let. Jejich velitelé s nimi dokáží manipulovat tak, aby se stali loutkami v jejich rukou. Především otevřené vojenské konflikty či hnutí za sebeurčení a nezávislost plodí mnoho teroristických skupin. V těchto zemích je totiž terorismus považován za naprosto legální zbraň proti nepříteli, především v případech, kdy nepřitele nelze porazit klasickými vojenskými prostředky. V tomto ohledu se však výklad radikálů a umírněných muslimů liší. „Islám v žádném případě neuznává používání terorismu a historie našeho náboženství to dokazuje,“ řekl agentuře Reuters Abdulláh ibn Abdul, šéf Islámské světové ligy, která sídlí v Káhiře. Radikálové však oponují, že při vedení svaté války jsou všechny prostředky adekvátní. Terorismus proto často využívají například palestinské skupiny z pásma Gazy či okupovaného břehu Jordánu. Podle průzkumů, většina palestinců považuje terorismus za přirozenou formu boje proti Izraeli, protože vojensky na něj momentálně nestačí. Podobné metody využívají také povstalci v Kašmíru nebo rebelové v Čečensku. V posledních letech zpravodajské tajné služby upozorňují, že se těžiště výcvikových skupin přesouvá. Za jednu z největších bašt jejich výcviku byl a je právě Afghánistán, protože vládnoucí hnutí Taliban prý za podporu těchto skupin dostávalo finanční prostředky. Území Afghánistánu navíc není infiltrováno agenty demokratických států a do nedávna bylo pod přísnou kontrolou Talibanu, takže zde byly velmi bezpečné podmínky. Teroristických skupin však rychle přibývá i v sousedním Pákistánu. Zajímavý je také případ Saudské Arábie, která je považována za spojence USA na Blízkém východě. Právě z této země každý rok plynou miliony dolarů, které slouží nejen pro výcvik teroristů, ale současně i pro "vývoz" myšlenek radikálního islámu do světa. Není náhodou, že právě Sudská Arábie je jedním ze tří států světa, které uznávaly afghánský Taliban. Stále zřetelnější je trend, že jsou cvičeny menší skupiny či dokonce pouze jednotlivci, kteří pak mohou nepozorovaně zaútočit kdekoli na světě. To se ukázalo a osvědčilo v USA, takže lze očekávat, že to bude postup, který budou muslimští extrémisté volit i nadále.

Mezinárodní boj proti terorismu

Mezinárodní terorismus v posledních desetiletích dosáhl kvalitativního posunu ve vytváření mezinárodně propojených struktur. Protiváhou mu jsou snahy Mezinárodního společenství, které se již několik desetiletí víceméně úspěšně snaží spojit své síly v boji proti tomuto fenoménu. Výsledkem je řada úmluv, které OSN přijala v 60. letech. Ty umožnily podstatně zdokonalit mezinárodní spolupráci v této oblasti tím, že určily její legislativní rámec. Dosud bylo přijato 11 hlavních mezinárodních konvencí, které vymezily odpovědnost a závazky jednotlivých států a přispěly tak k vyšší koordinaci spolupráce. Většina těchto úmluv byla podepsána a následně ratifikována i vládami Československa a později i České republiky. Česká republika není smluvní stranou jen v případě Mezinárodní úmluvy o potlačování

teroristických bombových útoků. Úmluvy OSN stanovují mezinárodní legislativní rámec pro boj s terorismem. Využívají zásady mezinárodního práva a zavádějí požadavek stíhat a vydávat obviněné teroristy. Následující přehled základních úmluv a jejich stručného obsahu, nasvědčuje, že Mezinárodní společenství dokázalo prosadit společný zájem na potlačení nejzávažnějších problémů mezinárodního terorismu.

Úmluva o trestných činech a některých jiných činech spáchaných na palubě civilních letadel (14. září 1963, Tokio) a týká se výhradně bezpečnosti leteckého provozu. Umožňuje kapitánovi letadla přijmout přiměřená opatření vůči jakékoliv osobě, která připravuje čin proti bezpečnosti letu. Zároveň tato úmluva zavazuje státy, které ji podepsaly, zajistit případného útočníka a vydat letadlo zpět pod kontrolu oprávněné osoby. Úmluva o potlačení protiprávního zmocnění se letadel (16. prosince 1970, Haag) Podle úmluvy je každá osoba na palubě letadla, která nezákonně a s použitím síly, vyhrožováním nebo jinou formou zastrašování, převezme kontrolu nad letadlem nebo se o to alespoň pokusí, obviněna z trestného činu. Všechny strany úmluvy jsou zavázány k tomu, aby takové činy trestaly co nejpřísněji.

Úmluva o potlačení protiprávních činů proti bezpečnosti civilního letectví (23. září 1971, Montreal). Podle úmluvy je považován za trestný čin jakýkoliv čin, který je spáchán jako akt násilí proti osobám na palubě letadla, pokud tento akt ohrožuje bezpečnost na palubě letadla, tedy včetně uložení výbušniny na jeho palubě, pokusu takový čin spáchat nebo spoluúčasti při takovém činu.

Úmluva o zabránění a trestání trestných činů proti osobám požívajícím mezinárodní ochrany včetně diplomatických zástupců (14. prosince 1973, New York). Úmluva definuje mezinárodně chráněné osoby jako jsou hlavy státu, ministři zahraničních věcí, reprezentanti státu nebo mezinárodních organizací, které mají právo zvláštní ochrany před útoky podle mezinárodního práva. Každý stát má podle úmluvy povinnost přiměřeně trestat vraždy, únosy nebo útoky proti mezinárodně chráněným osobám, násilné útoky na úřední budovy, soukromé objekty nebo dopravní prostředky takových osob. Zároveň má být podle úmluvy potrestán i pokus spáchat takový trestný čin nebo spoluúčast při něm.

Úmluva o fyzické ochraně jaderného materiálu (26. října 1979, Vídeň). Úmluva je zaměřena proti nezákonnému držení a použití jaderného materiálu, krádežím jaderného materiálu a hrozbám použití jaderného materiálu, které by mohly způsobit zranění více osob nebo podstatné poškození majetku.

Mezinárodní úmluva proti braní rukojmí (17. prosince 1979, New York). Úmluva stanoví, že "každá osoba, která zajme nebo násilím drží a hrozí smrtí, zraněním nebo pokračuje v násilném držení jiné osoby s tím cílem, aby si vynutila ze strany státu, mezinárodních organizací, fyzických nebo právnických osob nebo skupin osob určitý krok nebo zdržení se nějaké činnosti jako explicitní nebo implicitní podmínku pro propuštění rukojmí, se dopouští podle této úmluvy trestného činu braní rukojmí."

Protokol pro potlačování nezákonných aktů násilí na letištích sloužících mezinárodnímu civilnímu provozu (24. února 1988, Montreal – dodatek a rozšíření Montrealské úmluvy z roku 1971). Protokol rozšiřuje opatření Montrealské úmluvy o potlačování teroristických aktů na letištích sloužících k mezinárodnímu civilnímu provozu.

Úmluva o zamezení nezákonných aktů proti bezpečnosti námořní dopravy (10. března 1988, Řím). Úmluva stanovuje právní režim v případech činů proti mezinárodní námořní plavbě. Tento právní režim je podobný režimu v oblasti mezinárodní letecké dopravy. Všechny pokusy o násilné obsazení lodi, pokus o její obsazení, hrozba, že k takovému činu dojde, akt násilí proti osobě na palubě lodi, pokud tento čin ohrožuje bezpečnost lodi, kladení výbušných zařízení nebo substancí na palubu lodi nebo další činy proti bezpečnosti lodi jsou podle tohoto

protokolu trestnými činy.

Protokol o stíhání nezákonných aktů proti bezpečnosti plovoucích plošin v pevninské mělčině (10. března 1988, Řím). Protokol stanovuje právní režim pro akty násilí zaměřené proti pevným plovoucím plošinám v kontinentálním šelfu a svými ustanoveními je podobný právnímu režimu pro oblast mezinárodní letecké dopravy.

Úmluva o označování plastických trhavin pro účely jejich identifikace (1. března 1991, Montreal). Úmluva se skládá ze dvou částí: samotné úmluvy a technické přílohy, která je nedílnou součástí úmluvy. Byla podepsána ke zlepšení kontroly a omezení použití neoznačených a nejistitelných plastických trhavin. Jednotlivé strany úmluvy jsou povinny zajistit efektivní kontrolu nad "neoznačenými" plastickými trhavinami, které neobsahují žádný z detekčních prostředků popsanych v technické příloze této úmluvy. Každý stát musí mimo jiné přijmout nezbytná a efektivní opatření k zákazu výroby neoznačených plastických trhavin, omezení jejich přepravy uvnitř i vně teritoria státu. Zároveň musí dbát na kontrolu vlastnictví a přepravy trhavin, které byly vyrobeny ještě před přijetím úmluvy. Úmluva mimo jiné uložila všem signatářským státům, aby během tří let zničily, znehodnotily nebo co nejdříve spotřebovaly všechny zásoby neoznačených trhavin, které nejsou v držení policie nebo armády.

Mezinárodní úmluva o potlačování teroristických bombových útoků (15. prosince 1997, New York). Tato úmluva vytváří režim universální jurisdikce nad nezákonným a úmyslným použitím výbušnin a dalších smrtících prostředků proti různým veřejným objektům se záměrem zabít nebo zranit, nebo způsobit rozsáhlé poškození veřejného zařízení.

Spolupráce států G8

Státy G8 se na spolupráci proti teroristickým aktivitám zaměřují od roku 1978. V červnu 1995 na summitu v Halifaxu se představitelé států G8 dohodli na posílení protiteroristické spolupráce v oblasti výzkumu a využití nových technologií. Na následujícím setkání ministrů vnitra států G8 v prosinci 1995 v Ottawě byl přijat Akční plán, založený na doporučeních expertů příslušných států. Tento plán předpokládal přijetí opatření zaměřených na prevenci a vyšetřování teroristických aktivit. Plán také obsahuje požadavky: aby všechny státy přistoupily k protiteroristickým úmluvám OSN do roku 2000, 2001, 2018

uplatňovat extradici a zdokonalit vzájemnou legislativní spolupráci
kvalitnější výměnu zpravodajských informací
zabránit teroristům zneužít jaderné, chemické a biologické zbraně
zabránit falšování cestovních dokladů a tím znesnadnit pohyb teroristů
další zkvalitnění ochrany letecké dopravy, námořní plavby a dalších dopravních
systémů proti teroristickým útokům
zdokonalit výcvik a spolupráci ve společných protiteroristických aktivitách

Poté se v červnu 1996 v Paříži konala další ministerská konference G8 věnovaná terorismu, kde bylo přijato 25 doporučení, založených na Akčním plánu z Ottawy. Následné pařížské setkání expertů ze zemí G8 v prosinci 1996 podpořilo vytvoření Databáze protiteroristických zkušeností a možných způsobů reakce. V květnu 1998 se ministři zahraničních věcí G8 sešli v Birminghamu a potvrdili svůj zájem na společném boji proti terorismu ve všech jeho formách. Vyslovili se proti jakýmkoliv ústupkům vůči teroristům a pro zkvalitnění mezinárodní spolupráce. Identifikovali čtyři základní oblasti pro další společný postup:

zabránit financování terorismu ve státech G8
v žádném případě neustupovat požadavkům teroristů, neplatit výkupné
zabránit teroristům v přístupu ke zbraním a výbušninám
posílit bezpečnost letecké dopravy.

Terorismus na prahu 21. století

Dnes se v oblasti terorismu objevují hlavně náboženské a národně osvobozené skupiny. Náboženský fanatismus zaplnil místo, které uvolnila ideologie, jejíž rozpad symbolizoval pád berlínské zdi 9. listopadu 1989. To však nedovoluje vyslovit domněnku, že násilí by v politickém životě začínalo hrát méně významnou roli. Snížení počtu mezistátních konfliktů ještě nezaručuje, že k témuž nebude docházet i uvnitř států. Stále přetrvává konflikt mezi Palestinci a Izraelci na Blízkém východě (Hamás, Hizballáh, ale i mnohé ultraortodoxní sionistické skupiny), terorismus je na vzestupu v Alžírsku, kde po anulování výsledků, v nichž jednoznačně vyhrála Islámská fronta spásy, nastaly tvrdé represe vůči civilnímu obyvatelstvu, stále neklidná je situace v severním Irsku. Rozvíjí se však i nepochopitelný terorismus, jako je třeba rozptýlení nervového plynu sarin v prostorách tokijského metra náboženskou skupinou Óm Šinri Kjó. Dalším jasným příkladem je výbuch nálože ve Světovém obchodním centru v New Yorku. Výsledkem bylo 5 mrtvých a více než 1000 zraněných. Teroristé však počítali s pádem jedné věže na druhou a následným sesuvem obou budov. O to děsivější je, že se jim nakonec něco podobného opravdu povedlo. 11. září 2001 narazilo dopravní letadlo i s cestujícími na palubě do jedné z věží newyorského obchodního centra a o několik minut později další letadlo do druhé věže. Nárazy a následný požár poškodily statiku budov, které se po hodině sesunuly a pohřbily ve svých ruinách přes pět tisíc lidí. Brutalita teroristických útoků stále stoupá a dnes snad již nelze najít zemi, která by s terorismem neměla co dočinění. Problémy narůstají. Náboženské války se přirostávají. Nastává problém s přelidněním Země, nacož navazují problémy s přerozdělováním potravin a nedostatek pitné vody. Rozdíl mezi bohatými a chudými zeměmi se prudce zvětšují. Terorismus tak ze života nás všech rozhodně nezmizel a jentak nezmizí. Můžeme jen čekat, kde se vlna terorismu rozhoří příště.

Použitá literatura:

Bonanate, Luigi: Mezinárodní terorismus; Clumbus; Praha 1997
Brzybohatý, Marian: Terorismus I.; Police History; Praha 1999
Gero, David: Hrůza v oblacích; Jan Vašut; Praha 1999
kolektiv autorů: Encyklopedie světového terorismu; Svojta; Praha 2001
kolektiv autorů: Terorismus a my; Computer Press; Praha 2001
Krieger, Joel: Oxfordský slovník světové politiky; Ottovo nakladatelství; Praha 2000
Řezáč, Tomáš: Afghánistán - Peklo paradoxů, Naše vojsko; Praha 1993

MF DNES

18. září 2001; str. B/3; Islámských teroristů stále přibývá
20. února 2002; str. A/8; EU: Brutalita teroristů roste
25. února 2002; str. A/10; ./clanky/foto - Smrtící hřebík
1. března 2002; str. A/9; Hinduisté se krutě mstí muslimům

ÚLOHA VOJSK VDV V NÁRODNOSTNÍCH SRÁŽKÁCH NA KAVKAZE A STŘEDNÍ ASIE (1988-1994)

Karel STEJSKAL
Student Katedry Antropologie ZČU

V únoru 1988 vypukly v Jerevanu (hl.město Arménie) boje, davy pronásledovaly Ázerbájdžánce. Do Jeravanu byl poslán pluk ze 104.vzdušné výsadkové divize, který byl umístěn v Kirovabadu v sousedním Ázerbájdžánu, aby situaci uklidnil poté, co se místní vnitřní síly MVD1 ukázaly jako neschopné udržet pořádek. Situace se rychle uklidňovala, protože většina Ázerbájdžánců již z místa uprchla. Národnostní vření v Jerevanu však vedlo k protestní demonstraci v Baku. 104.vzdušné- výsadková divize se sotva stačila vrátit do Kirovabadu a už byla poslána do Baku potlačit protiarménský pogrom.

Duben 1989 demonstrace v Tbilisi (hl.město Gruzie), na potlačení nepokojů byla do Tbilisi poslána 106 gardová vzdušná - výsadková divize z Tuly, zbývající pluky ze 104.divize z Kirovabadu a jednotky MVD (MVD - Ministerstvo vnuternych děl - Rusky ministerstvo vnitra) z Dzeržinského 19.divize pro zvláštní úkoly. 9.4. 1989 došlo k nejnásilnějšímu střetnutí - vojska MVD použili čeremuchu - druh plynu - a nabroušené polní lopatky.

V létě roku 1989 vzplanuly boje mezi Meschety (Meschetští Turci) a Uzbeky poblíž posádky samostatného 387.vzdušné - výsadkového pluku ve Ferganě (oblast Fergánského údolí) v Uzbekistánu. Uzbekové zabili během nepokojů více než sto Meschetů. Přeživší zbytek se uchýlil na základnu 387.vzdušné -výsadkového pluku.

V lednu 1990 situace v Ázerbájdžánu přerostla v občanskou válku. Arméni se pokoušeli získat kontrolu nad oblastí Náhorního Karabachu a národnostní třenice na obou stranách přerostly v běsnění a vraždění. Ázerbájdžánští nacionalisté trvali na tom, aby do jejich sporu zasáhla Sovětská armáda, a když se nic nedělo, začali útočit na sovětské posádky v Ázerbájdžánu. Vrchní velitel pozemních sil Valentin Varennikov odletěl do Baku, aby situaci zhodnotil. Gorbačov přikázal Ačabovi (tehdejší nejvyšší představitel Ázerbájdžánských komunistů) a ministru vnitra Vadimu Bakatinovi, aby se tam s ním setkali. Varennikova zpráva byla tak znepokojující, že Gorbačov a politbyro přikázali, aby bylo vyhlášeno stanné právo a do republiky byly přemístěny síly na potlačení těchto nepokojů. Milice v oblasti byla naprosto nepřipravená zasáhnout proti dobře ozbrojeným jednotkám povstalců a mnohé jednotky milice se prostě rozpadly a rozutekly, když měli čelit místním davům. Jediné jednotky, které byly dostatečně mobilní aby mohli být rychle nasazeny, byli divize VDV, které brzy směřovali na jih do obležené republiky. Do akce byli nasazeni tři divize : celá 106.vzdušná - výsadková divize z Tuly, 76.gardová vzdušná -výsadková divize z Pskova a jeden pluk z 98.gardové vzdušné -výsadkové z Bolgradu na Ukrajině. Po přistání na letišti v Kale u Baku zjistila 106.gardová VVD, že cestu do města blokují ozbrojení povstalci, ukrývající se za barikádami. Výsadkáři vlezli do svých obrněných vozidel BMD a zahájili postup na město. Povstalci si brzy uvědomili, že proti obrněným výsadkářům nemohou uspět,

a začali své obranné pozice opouštět. V jednom místě nalili Ázerbájdžánští radikálové na hlavní silnici velké množství benzínu a vytvořili tak hořící pás téměř 1,5 km dlouhý. Obrněná vozidla BMD však jednoduše sjela ze silnice a pokračovala směrem k městu. Výsadkáři dostali příkaz nestřílet, i když několik z nich bylo zraněno ostřelovači. Pluky ze tří výsadkových divizí se do Baku sjeli z různých směrů a každý dostal přidělenou část města. Pogromy proti Arménům byly násilně ukončeny. Mnoho Ázerbájdžánců se za chování extrémních nacionalistů stydělo a podporovalo akce sovětských vojáků pro obnovu pořádku. 331.gardový vzdušně-výsadkový pluk ze 106.divize dostal příkaz obsadit velení Ázerbájdžánských nacionalistů, které se nacházelo na lodi v přístavu v Baku. Po krátké šarvátce byl úkol splněn. Ázerbájdžánští nacionalisté se pokusili zasáhnout na jiném člunu, ale čtyři obrněná vozidla BMD odpověděla salvou vysoce výbušných nábojů ráže 73 mm, která člun zapálila. Nakonec se potopil.

Proti Arménské pogromy proběhly také ve Střední Asii, konkrétně v Tádžikistánu, v Dušanbe. Tyto střety byly jen jednou z epizod občanské války, která vypukla v roce 1990. O několik dní později, když zde začalo protiarménské vraždění, byla do Dušanbe vyslána úderná jednotka z 217.gardového vzdušně-výsadkového pluku z 98.VVD. Výsadkáři dorazili dříve než se situace zhoršila jako se stalo v Baku. Když se podmínky dočasně stabilizovaly, byly divize VDV staženy a 104.vzdušně - výsadková divize zůstala na své základně v Kirovabadu. (Zmatek v nové Ruské armádě byl komplikován krveprolitím, které se objevilo na hranicích Ruska. Bývalé sovětské republiky, nyní označované jako "blízké zahraničí" se začaly rozpadat ve vlně národnostního krveprolití a vření. Nejhuře zasaženou oblastí byl Kavkaz, ale boje vzplály i v evropských oblastech jako byla Moldávie a ve Střední Asii.)

Pátá, pouze částečně kompletovaná divize VDV byla ponechána v Uzbekistánu. 105.gardová vzdušně-výsadková divize byla rozpuštěna v letech 1978 -1979, aby byli získáni vojáci pro rozrůstající se brigády vzdušného útoku. Její 345.gardový pluk sloužil jako samostatný útvar v Afghánistánu a její 387.pluk vytvořil základ pro afghánský pluk bojového výcviku VDV. V roce 1991, uprostřed vřavy, bylo rozhodnuto vrátit divizi do původní síly na základě 387.vzdušně. výsadkového pluku. Jenom dva ze tří pluků divize se skutečně nacházeli v Uzbekistánu. Další byl umístěn v Eolotánu v Turkmenistánu a ještě u Kapčagaj v Kazachstánu. Vzhledem k nekompletnosti divize bylo rozhodnuto ponechat ji na místě, aby pomáhala uzbecké vládě při vytváření zesíleného výsadkového pluku. Zůstalo zde mnoho ruských důstojníků kvůli nedostatku výsadkářsky vycvičených Uzbeků. Nezávislá výsadková brigáda u Kapčagaj byla ponechána také na místě, pod Kazašskou kontrolou a vytvořila základ Kazašských sil VDV. Další veteránský svazek z Afghánské války byl také převeden uzbecké armádě. 15.brigáda Specnaz v Čirčiku v Uzbekistánu byla v roce 1992 předána uzbecké armádě. 15.brigáda Specnaz poskytla většinu vojáků do slavného " Muslimského praporu", který vedl Afghánskou invazi v roce 1979, a brigáda tvořila základ jedné ze dvou brigád Specnaz, které sloužili v Afghánistánu v pozdější válce.(Dále viz. ZALOGA J. Modré barety s.298 -299)

Kavkaz byl po celá století pro carskou armádu horkým místem a zdá se, že jím zůstane pro příštích min. deset let. V sovětské éře let 1988- 1990 byly výsadkové jednotky nasazovány za udržení klidu. Oblast je značně hornatá a takovýto terén podporuje vytváření izolovaných národnostních seskupení a hluboce zakořeněnou nenávist. Národnostní spory na Kavkaze se vyrovnaly válce v Jugoslávii a byly srovnatelně krvavé (jedná se o situaci před Čečenskou válkou). Boje však byly na Západě méně publikované(vyjma P. Procházkové a J. Štětiny; z agentury Epicentrum - Podněstří a Gruzie, pro ag.Reuters).

104.gardová vzdušně - výsadková divize měla základnu v Gjandže (dříve zde již několikrát zmiňovaný Kirovabád) v Ázerbájdžánu. Místní Ázerbájdžánci výsadkáře značně nenáviděli, protože cítili, že Rusové bez rozdílu, podporují jejich nepřátele Armény. Tento pocit pramenil ze sovětské intervence v lednu 1990, kdy byly ruské jednotky, včetně 104.divize, nasazeny na potlačení krvavého ázerbájdžánského běsnění proti Arménům v Baku. Během bojů bylo zabito nebo zraněno téměř tisíc Ázerbájdžánců. I poté co Ázerbájdžán vyhlásil nezávislost, nabyla Moskva ochotná stáhnout své divize, protože mohli sehrát významnou úlohu při udržování pořádku v napjaté Kavkazské oblasti. Od roku 1989 do roku 1993 vydržela 104.VVD téměř čtyři roky, kdy byla neustále napadána ve snaze zatáhnout ji do konfliktu, někdy i na své hlavní základně. V roce 1991 vypukla mezi Ázerbájdžánem a sousední Arménií opravdová válka o osud izolovaného Náhorního Karabachu. Náhorní Karabach je oblast horského údolí uvnitř Ázerbájdžánu, ale obydlená převážně Armény. Od Arménie je oddělena úzkým pásem země, kterému se říká Načinský koridor. Po léta trvajícím snášení útrap od Ázerbájdžánců se Arméni odhodlali znovu spojit Náhorní Karabach se zbytkem své nově nezávislé země. Ačkoliv ruský generální štáb plánoval nasazení výsadkových sil na operace s cílem udržení klidu, bylo to obtížné kvůli Ázerbájdžánskému stěžování a zastrašování, namířené proti základně v Gjandže(bývalý Kirovabad). V květnu 1992 byla mezi Moskvou a Baku dosaženo dohody o stažení ruských sil z Ázerbájdžánu do dvou let. 366.motostřelecký pluk, který byl od roku 1986 umístěn ve Štěpanakertu, byl jediným větším ruským útvarům ve sporné oblasti. V červenci 1990 si získal nepřátelství místního arménského obyvatelstva, když se zúčastnil zákroku po nařízení Michaila Gorbačova, které v této oblasti zakazovalo polovojskové milice. Nicméně po vyhlášení Arménské nezávislosti a následném vypuknutí války mezi Arménií a Ázerbájdžánem se 366.motostřelecký pluk postavil na stranu karabašských Arménů a zúčastnil se hlavních bojů. I když oficiální místa v Moskvě popírala, že by se konfliktu účastnily jakékoliv ruské jednotky, bojovaly na arménské straně kromě již zmíněného 366.motostřeleckého pluku, dva pluky ze 104.VVD ze základny v Gjandže a dále několik stovek ruských dobrovolníků. Ázerbájdžán na druhou stranu čerpal vydatnou vojenskou pomoc od sousedního Íránu a hlavně od Turecka. Taktéž na ázerbájdžánské straně bojovaly řady dobrovolníků, byly to převážně příslušníci okolních kavkazských národů muslimského vyznání, Čečenci, Dagestánci, Lazové, Kabardinci atd. Konflikt byl ukončen roku 1994 příměřím, ne však mírem(podobná situace jako v Bosně).V době války mezi Abcházíí a Gruzii v letech 1992 - 1994 se na Abcházské straně konfliktu účastnily taktéž stovky, možná tisíce ruských dobrovolníků, zde je zajímavé podotknout že spolu s Rusy, svými budoucími nepřáteli, bojoval na Abcházské straně i prapor čečenských dobrovolníků tzv. Abcházský prapor jemuž tehdy velel v „současnosti již téměř legendární, Šamil Basajev. Ačkoliv se tohoto konfliktu oficiálně neúčastnily žádné větší ruské armádní útvary je více než pravděpodobné že některé složky ruské armády ze základen v Gruzii do bojů zasáhli a to včetně divizí VVD dislokované v oblasti. Rok 1994 pak končí začátkem nové války, která se stala dosud nejstrašnější válkou v novodobých dějinách Kavkazu, a která v podstatě pokračuje s nižší intenzitou dodnes.Ale toto jej již naprosto jiná a samostatná kapitola. A o té až jindy.

Ve Střední Asii působily vedle již zmíněné 15. Brigády Specnaz, také divize pohraničních vojsk s výsadkářskými zkušenostmi. Znovu zkompletovaná 387.vzdušně - výsadková divize z Uzbekistánu byla v roce 1992 poslána do Tádžikistánu na pomoc tehdejší vládě proti muslimským separatistům, kteří měli základny vysoko v horách Pamíru, a kteří taktéž pronikali na Tádžické území ze základen na severu Afghánistánu. Ostatně sever Afghánistánu obývají etničtí Tádžikové. Např. nejslavnější afghánský polní velitel a jednu dobu také afghánský ministr Ahmad Šáh Masúd byl etnický Tádžik. Občanská válka, která vypukla v Tádžikistánu v roce 1990 trvala do roku 1994 a byla ukončena příměřím.V současné době

zůstává v Tádžikistánu zhruba 20ti tisícový kontingent ruských vojáků, kteří po dohodě s Tádžickou vládou střeží hlavně těžko kontrolovatelnou hranici s Afghánistánem. Jejich úkolem má být zabránění pronikání pašeráckých skupin, dopravujících heroin, či surový morfin do střední Asie a dále do Evropy a Ameriky. Že se jim to příliš nedaří je nabíledni, neboť sami se vcelku ochotně do obchodu zapojují. Protože dle v Rusku známého hesla car daleko, bog vysoko, nemají nad sebou nijakých kontrol a díky vybavení moderní výzbrojí nemají v oblasti vážnějšího konkurenta.

V současnosti se ruská armáda angažuje na Kavkaze v Čečensku kde probíhá od října roku 1999 druhá čečenská válka, ačkoliv rozsáhlejší bojové operace již skončily, konflikt má charakter partyzánské války. Bombové útoky, atentáty, náhlé přepady vojenských kolon apod. Kavkaz byl vždy pro ruskou armádu zdrojem velkých obtíží, a snad by bylo nejlepší kdyby se Rusové stáhli, ovšem toto je nemožné a pro ruské politiky naprosto nepředstavitelné a tak dál budou práchnivět kosti ruských vojáků na úbočích těchto majestátních hor.

LITERATURA:

GALEOTTI, Mark: Čas úzkosti, Bezpečnost a politika v sovětském a post sovětském Rusku. Themis, Praha 1998

ŠIŠKA, JIŘÍ F. : Prokletá válka, Afghánistán - moskevský Vietnam, Votobia, Praha 1999

ŠVANKMAJER, MILAN; VEBER, VÁCLAV; SLÁDEK, ZDENĚK; MOULIS VLADISLAV: Dějiny Ruska, NLN, Praha 1995

ZALOGA, J. : Modré Barety, Nakl. Jošt, ed.: Militaria, Brno 1995

Prameny :

Mezinárodní politika - ročník 2000.

Respekt č. 2 / 2001 čl. Namanganská odysea. 8.- 14. 1. 2001

BUDOUCNOST BERBERSKÉHO VENKOVA

Michal JOSEPHY
Student Katedry Antropologie ZČU

V souvislosti s výpravným projektem National Geographicu 1/2005 *Život mezi Berbery, putování marockým Vysokým Atlasem*, člověka téměř nevyhnutelně napadne otázka, zda si budou Berbeři schopni udržet své typické kulturní tradice a způsob života navzdory tlaku modernizace a z ní pramenících společenských změn, které doléhají na současné Maroko.

Berbeři, původní obyvatelé severní Afriky (viz <http://www.national-geographic.cz/detail.asp?id=390>), jsou antropology či etnology považováni za typický příklad *tradiční společnosti*. Takový byl i závěr sociálního antropologa českého původu, Ernesta- Arnošta- Gellnera. Tyto společnosti bývají charakteristické tím, že jejich *populace je propojena povětšinou příbuzenskými vztahy, je soustředěna v menších lokálních komunitách, oplývá nízkou mírou gramotnosti, žije povětšinou zemědělským způsobem života a výklad světa je zprostředkován určitým systémem mýtů*. Bezprostředně se to tedy týká Berberů žijících v kmenových společenstvech (arch¹) v marockých vesnicích (djemaaa /thaddart) nanejvýš v pohoří Vysoký Atlas.

V souvislosti s všeprostupující modernizací a globalizací se často diskutuje otázka, jaký bude mít tento proces dopad na tyto tradiční společenstva. Do jaké míry se budou muset vykořenit ze svých letitých tradic? Smetete je postupující šik industrializace? Přizpůsobí se pouze částečně měnícím se podmínkám okolního světa a/nebo se jich to nebude týkat vůbec?

Jeden ze scénářů vývoje, který předpokládá, že se určité modernizaci tradiční společnosti nevyhnou, předkládá sociolog Harald Müller: *“Modernizace je výzvou pro tradiční kultury. To, co v nich platí, lze jen těžko sloučit s radikální proměnou, která je nyní postihuje. Na této výzvě může ztroskotat společenská soudržnost i politická stabilita. Modernizace vytrhává kulturní evoluci z jejího pomalého kroku a nutí ji ke krkolomnému tempu. Přestože setrvačnost kultur může být značná, věcným tlakům modernizace neodolá. Všechny kultury jsou přinuceny do víru radikální a často bolestné proměny(...)”* (In: Budil, Mýtus, jazyk a kulturní antropologie, str. 33)

Jak je to ale konkrétně s marockými Berbery žijícími po dlouhá staletí v neměnících se způsobech a kulisách života - ve vesnicích Vysokého Atlasu?

Odpověď na tuto otázku je zapotřebí rozdělit. Berbeři, ačkoliv žijí často izolovaní - a jakoby zcela nezávisle na politice marockého království či náboženství islámu, jsou ve skutečnosti nedílnou součástí tohoto vyššího územně správního celku.

Maroko začalo být vystaveno přímějšímu tlaku evropské modernity v období francouzské kolonizace 1912-1956, jenž s sebou přinesl i prudkou vlnu nacionalismu, v jehož rámci byly proti sobě stavěny národy Arabů a Berberů. Ještě v šedesátých letech tohoto století popisoval Arnošt Gellner společenstva Berberů jako společnosti tradiční, premoderní a oddělenou od celkového politického kontextu Maroka, jejíž členové cítí spíše přináležitost k tomu kterému

kmeni, nežli kupříkladu k berberskému jazyku jako svorníku etnické identity. Přesto se v souvislosti se zmíněným kolonizačním průnikem evropské politické svrchovanosti do Maroka nastartovaly ty změny, které jsou typické pro moderní, evropské společnosti: *soustřeďování obyvatelstva ve větších městech, vzrůst dělby a specializace práce, přetrhávání tradičních příbuzenských vazeb, rozdělení obyvatelstva do tříd, růst masové vzdělanosti, silná role trhu, politická centralizace a věda namísto mytologického výkladu světa.*

Současný trend postupování industrializace (a z ní plynoucí migrace z venkova do měst, rozbíjení tradičních sociálních vazeb) je ve stále především zemědělsky orientovaném Maroku daleko patrnější. Z významných obchodních center - jako je Casablanca, významný atlantický přístav, či hlavní město Rabat, prostupuje proces modernizace paprscitě do odlehlejších marockých periferií.

V důsledku nestejného a nerovnoměrného tempa modernizace však dochází k výrazným rozdílům mezi více dynamicky se rozvíjejícími městy a venkovem, kde modernizace neprobíhala zdaleka tak intenzivně a ve stejném rozpětí: pokud tam vůbec pronikla. Berberský venkov tak dosud zůstává tradičním světem uvnitř ekonomicky expandujícího světa spolu se svým soběstačným zemědělsko-hospodářským modelem a samosprávným způsobem vládnutí. Přímému a rychlému postupu modernizace totiž stojí v cestě překážka nezanedbatelná - páteční hřeben Velkého Atlasu.

Vysoké a často nepřístupné horstvo zde vytváří jakousi přirozenou bariéru, o kterou se sílí tlak modernizace tříští či zmírňuje jako o mantinel. - Nedochází tak nevyhnutelně k destrukci tradičních způsobů života Berberů ani jejich kultury. Naopak jsou některé z těchto tradic posilovány. Modernější způsob života bývá moderními marockými institucemi "překládán" do jazyka tradičních kultur a jejich pojmů, s jejichž pomocí si vytvářejí obraz svého světa. Tento postup nebývá zdaleka direktivní a jednostranný, ale v lepším případě postupný, dialogický a nedestruktivní. Berberům se pak rozšiřuje vějíř možností, s jejichž pomocí by (třeba) mohli zlepšit kvalitu svých životů či svůj život nějak obohatit.

I ta z vnějšího nezaujatého pohledu nejpestřejší a fascinující kulturní tradice zobrazená na povrchně líbivých fotografiích některých společenských magazínů totiž často vychází z celkového životního rámce, jehož základním znakem je nám často nepředstavitelná chudoba, nepředstavitelně špatné hygienické podmínky, těžké nemoci či vysoká úmrtnost dospělých i dětí. Tak je tomu ve velké většině berberských vesnic, a tak je tomu i ve vesnici Tagharghist jižně od Marrákeše, kde jsem měl možnost delší čas pobývat. Opravdová chudoba zde zažihá téměř neustávající koloběh denní práce jak pod neúprosným marockým sluncem na jaře či v létě, tak pod poklopem tvrdé a neúprosné zimy.

Ve skutečnosti je to spíše tento obživný pracovní koloběh, který stmeluje obyčejný život berberských společenstev žijících na venkově Vysokého Atlasu, nežli jazyk, berberský dialekt Tachelhit či studie o berberské identitě od berberských intelektuálů a aktivistů žijících ve velkých městech nebo rovnou v USA. Ty mají v podstatě pro chudé berberské venkovany jediný efekt: lidé se o ně začínají více zajímat. Ačkoliv samozřejmě vysokoatlaská berberská vesnice není elektrifikovaná, městští a vzdělanější Berbeři šíří své básně či písně po internetu, prostřednictvím kabelových televizí či rozhlasu, a tak nejenže zvyšují všeobecné povědomí o Berberech, ale také částečně gramotnost svých negramotných. Tím, že se na některých univerzitách pořádají kursy Tamazight či se Berbeři

učí francouzsky či arabsky, násobí Berbeři své vyhlídky na uplatnění na velmi malém a přeplněném trhu práce a také naděje na vyvedení z chudoby.

Doposud své rodinné příjmy obohacují převážně tak, že za pár dirhamů ukazují svůj tradiční život bohatým západním turistům, když je pozvou domů na obilnou placku či hrnek mátového čaje.

Skutečnost, že se Berbeři zapojují do širšího společenského dialogu má za následek, že se velmi pozvolna mění jejich společenské postavení etnické minority a bezprizorních a nevzdělatelných “barbarů”. Marocká vláda se k nim přestává chovat jako k cizincům - nebo tak, jakoby vůbec neexistovali - a zdá se, že její snahy o navázání spolupráce a dialogu nesměřují k tomu, aby bylo berberské obyvatelstvo homogenizováno a slito do jednodušší formy, kterou představuje islámské království Maroko. Ti, kteří si chtěli Berbery nějakým způsobem podrobit či integrovat je do vyšších národních celků, měli možnost zjistit, že jednostranná sociálně-kulturní asimilace představuje v tomto smyslu slepou a bezvýchodnou uličku.

V současné době je dost dobře možné, že zatímco za určitých politicko-kulturních okolností (expanzi Arabů) byli Berbeři zahrnuti do hor, kde po dlouhá století formovali své způsoby života, proces modernizace postupem času způsobí, že z hor zase vyjdou.

Neznamená to však bezpodmínečně, že tyto hory opustí, půjdou za prací do měst, nebudou se ohlížet zpět a zanechají za sebou vztahy založené na modelu rozšířené rodiny, rozvíte kulturní tradice či venkovský způsob života.

Měl jsem možnost poznat, že i mladí Berbeři, pracující ve větších městech podél Vysokého Atlasu v turistickém průmyslu, jenž odešli z těchto vesnic, žijí neustále v síti vztahů své “velké rodiny” a v prostředí, kde dominují Arabové, se baví “po svém”: scházejí se v různých početných kruzích - a teprve v tomto případě je berberská kultura: písně a vyprávění tmelem jejich dlouze a nesnadno formovaného bytí jakožto Berberů (což se liší od výše uvedených Gellnerových poznatků).

Odstříhnutí se od pupeční šnury tradice, se kterou jsou jejich životy spojeny, by snad ani nemělo být smyslem jakékoliv rozumné nedirektivní modernizace. Není to ani podmínkou jejího uskutečnění, stejně jako to bezprostředně neznamená likvidaci berberského venkova a venkovského stylu života.

Pokud by tedy modernizace berberských tradičních společenstev neznamenala jakousi sociálně-ekologickou katastrofu, a tedy násilné vytržení z jejich prostředí a životního stylu (který si před mnoha století byli nuceni zvolit proto, aby byli ušetřeni arabské expanze), pak by mohla znamenat postupně otevíraný vějíř rozvojových možností ve smyslu možností rozvoje společenstev s ohledem na jejich hodnoty, názory a kvalitu života.

Kdyby se kupříkladu “skalní” Berbeři v rámci zvyšování zemědělské gramotnosti dozvěděli, že lze pěstovat i jiné plodiny, nežli ty monokultury, které pěstují od nepaměti a/nebo že se zvýšenou hygienou či vhodnějším umístěním sociálních zařízení či dobytka od studní či potravinových zdrojů předejde závažným infekčním nemocem, pak by to jistě nebyl špatný vstup modernizace do jejich tradičního způsobu života.

R. COLLINS: WHY IS SOCIOLOGY NOT A SCIENCE

Jiří KAIPR

Student Katedry Antropologie ZČU

Proč sociologie není vědou ve srovnání s fyzikou, chemií či biologií? Je to proto, že je teprve mladou vědou, která potřebuje více času k výzkumu a k vytvoření více vědeckých metod? Nebo se vědou v pravém slova smyslu nikdy nestane a bude označována za interpretační disciplínu, část humanitních studií či politickou ideologii?

Dle autora není žádné z těchto vysvětlení dostačující. Jeho názorem je, že sociologie může být úspěšnou vědou, a že je také na dobré cestě se jí stát. Nejdůležitějším krokem na této cestě by mělo být rozvinutí všeobecně vysvětlujících, praktických, ideologických a estetických aspektů sociálních věd.

Všeobecné vysvětlování

Vědeckým ideálem je všechno vysvětlit a to za pomoci výroků, které jsou postaveny čistě na zkušenosti. Nejsilnější vědecká teorie je ta, která utvoří co nejužitečnější vysvětlení z co nejvýstižnějšího jádra pravidel. Věda je cesta nacházení těch nejobecnějších principů přesahujících konkrétní situace, je cestou vidět novost jako jiné uspořádání dobře známého. Tato snaha je stejná jak pro sociologii, tak pro fyziku.

Nejhrubější chybou je pokládat vědu a praktičnost do stejné roviny. Přesto, že jsou spolu propojeny, mají rozdílné cíle a způsoby zabývání se světem. Ke všeobecnému vysvětlování je zapotřebí nastavit úhel pohledu doširoka, zatímco praktičnost vyžaduje zúžení na okolnosti konkrétní situace, které mohou být manipulovány k dosažení daného cíle. Velkou překážkou ve vědeckém vývoji sociálních věd je právě to, že kladou důraz na snahu být prakticky využitelné.

Další chybou je považovat vědu za ekvivalent precizního měření, zvláště v matematické formě. Je to charakteristikou vědy, obzvláště v jejích pokročilých stádiích vývoje, ale i když je to její významnou součástí, není to klíčové. Centrální charakteristikou vědy je vytváření úsporných, všeobecných, kauzálních a empirických vysvětlení. Bez toho sice můžeme mluvit o přesnosti, ale nikoliv o vědě jako takové. Obzvláště v sociálních vědách je důležité si toto uvědomit, protože napodobování více povrchných rysů fyzikálních věd bylo skutečnou újmou v jejich vědeckém pokroku. Předčasný důraz na "nezpochybnitelné údaje" vedl k zaslepenosti vůči tomu, co ve skutečnosti sociální vědy zkoumají: dynamickou, vědomou a realitu utvářející lidskou interakci.

I přesto, že jsou založena na nepřesných údajích, jsou komparativní studia, zaměřená na vyjadřování obecných příčin změn, pro vývoj sociálních věd cennější, než precizní měření, která nejsou používána pro vývoj vysvětlujících principů.

Autor se snaží ukázat, že se základní myšlenky Marxe, Webera, Durkheima a ostatních klasických teoretiků skládají z jádra racionálně potvrzených vysvětlení lidského myšlení a jednání. Platnost těchto myšlenek může být rozšířena na všeobecný rozsah variací, ale to pouze v případě, že byly správně pochopeny a dotvořeny empirickými výzkumy stratifikace, organizace a personální interakce. Pojetí vědy jako činnosti, která těží z hledání podmínek pro variace ve fenoménech, dává jasný rozdíl mezi skutečným vysvětlením a pseudovysvětlením. Mnoho z toho, co bylo v sociologii pokládáno za vysvětlení, jím není.

Zvěcnění versus redukcionismus

Nejzávažnějším strategickým problémem při budování vědecké sociologie je, jak formulovat to, co vysvětlujeme. Značná část tradiční sociologie považuje za svůj předmět zájmu "společnost", "organizace", "třídy", "komunity", "role" a "systémy". Nic z toho ve skutečnosti není pozorovatelné. Všechno co můžeme vidět, jsou skuteční lidé na skutečných místech nebo spisy a artefakty, které vytvořili. Přesto sociologie prohlásila svou nezávislost jako pole bádání podložené "společností" a jinými neviditelnými entitami stojícími za konkrétními jedinci, které považuje za objektivní položky. Sociologické teorie by proto měly být vystavěny na této úrovni analýzy.

Termíny jako "stát", "sociální změna", "ekonomická struktura" a "třídní struktura" nás vždy empiricky odkazují zpět k chování jednotlivců na konkrétním místě a v konkrétním čase. Ale to, co nás při používání těchto termínů zajímá, není jen chování několika jednotlivců v malém časovém úseku. Chceme se vyjádřit o chování tisíců či milionů lidí, a to v úseku více dnů či let. Sociologie nám nemůže poskytnout tento výsledek, aniž by opomíjela své nejzajímavější otázky. A zároveň, bez tohoto rozsáhlého rozhledu, nemůže řádně interpretovat ani krátkodobé situace malých rozměrů. Jedním z problémů je, že strukturu každé interakce tváří v tvář ovlivňuje obrovské množství faktorů, které se vzájemně prolínají. Mikrosociologie je odsouzena buď k extrémní abstraktnosti a zaměření na procesy, které probíhají v každé interakci, nebo k extrémní omezenosti a k pohlížení na procesy, které jsou omezené na konkrétní sociální třídu a konkrétní historický čas, jako na univerzální.

Strategickým problémem při budování vědecké sociologie je integrování makro a mikro úrovní analýzy. Mikro úroveň musí poskytovat detailní mechanismy, skrze které je možné vysvětlit procesy sumarizované na makro úrovních. Mikro nepředchází makro. Vývoj postupuje na obou úrovních současně. Jedno vytváří otázky pro druhé a jedno druhému ukazuje, v čem by mohlo být řešení.

Praktičnost

Praktické a všeobecné vědecké góly nejsou nekompatibilní, ale je nutné pochopit, že jsou rozdílné. V ideálním případě by mezi těmito dvěma oblastmi neexistoval žádný rozpor. Praktický výzkum zahrnuje sbírání informací o podmínkách ve světě, abychom poznali 1) rozsah problému, který je zapotřebí vyřešit; 2) dopad minulého přístupu k problému; a také 3) za účelem dedukce budoucnosti, ve které budeme pracovat. Za další aspekt praktické sociologie by mohla být označena produkce postupů, které spolehlivě změní jednu okolnost, za účelem nastolení okolnosti jiné, kterou si někdo žádá. První druh praktického výzkumu, shromažďování deskriptivních dat, může být proveden naprosto nezávisle na vědě, kromě několika vypůjčených technik. Průzkumy trhu či volebních preferencí vycházejí více či méně nezávazně ze sociologické vědy a stejně tak je to opačně. Nicméně druhý způsob praktické

sociologie závisí na některých prověřených modelech fungování sociálního světa. V této oblasti je zapotřebí skutečně efektní vysvětlující vědy, pokud chceme úspěšně plánovat budoucí přístupy.

Ideologie

Sociologie, mnoho jejích teorií a výzkumů vyvinutých v kontextu politických hnutí, byla orientována směrem k podporování stranických stanovisek. Toto je pravdou pro sociologii, kterou stvořili Saint-Simon, Comte, Marx a Spencer. I přesto, že je ideál oddělenosti vědeckých a politických úsudků jasně prosazován, má tento trend tendence pokračovat i v moderní éře empirických výzkumů.

V tomto momentě, je naším úkolem při budování sociologie jako vědy, osvobodit se od zátěže ideologické oddanosti, jenž naprosto formuje náš rozhled. Bezpochyby budeme mít pouze částečný úspěch. V sociologii, která je politicky významná, je nebezpečí tohoto zkreslení neustále přítomno. Ve světle ideálu absolutně vysvětlující teorie budeme v této oblasti neustále potřebovat kritičnost.

Estetika

K pochopení smyslu estetiky v sociologii je vhodné použít paralelu z umělecké literatury. Techniky užívané v literatuře musí ve čtenáři vyvolávat odezvu. Je to v podstatě otázka posloupnosti, vyplynuvší z odezvy. Největší chybou, které je zapotřebí se vyhnout, by bylo obcházení úlohy odezvy a sklouznutí do nudy a všednosti. Z těchto důvodů je v literatuře tak důležitá dvojsmyslnost. Styl, plynutí děje a významy by měli být rozmanité a komplexní. Je jedno, zda je toho dosaženo charakterem Shakespearovské imaginace či tajemnou řečí symbolů poezie. V tomto smyslu je estetické nepřítel praktičnosti, preciznosti a průhledné uspořádanosti, ve které je slovní struktura redukována na nejjednodušší významy.

Literatura je také selektivní a její kriteria výběru vyplývají ze snahy o dosažení literárních efektů. Z velkého množství věcí, které by mohli být o určitém tématu řečeny, si literatura vybírá pouze několik. Také všechny diskurzy mají samozřejmě určité místa, na kterých jejich výzkum končí. Pro všeobecné vysvětlování je cíl prakticky nekonečný: vědecký spis končí proto, že o daném problému napsal vše, co je možné v dané fázi výzkumu napsat. Pro praktičnost je informace pouze prostředkem: manuál užitečných principů či katalog deskriptivních informací je konzultován bez ohledu na konečnou strukturu shrnutí. Kritéria výběru jsou absolutně vnější, proto může být praktická práce ve všech ohledech neuspořádaná, kromě poradenství. Moralistické a ideologické spisy stojí nejbližší k literatuře. V zásadě by se sociologie dala rozdělit na "jemnou" a "přísnou". Jsou to dvě sociologické tradice. Jednou je pozitivismus či utilitarismus. Zrodila se v Anglii za dob Hobbese a Locka. Fyziku považuje za svůj vědecký model, gradualistický liberalismus za své politické vyznání, materiální pokrok za svůj zájem a náboženství a intuitivnost za své nepřátele. Opoziční ideologie vykryštovala na přelomu devatenáctého století v podobě romantismu. Její prvky byly politicky i nábožensky odlišné, zahrnující obrazoborectví a individualistickou revoltu, stejně tak jako tradicionalismus a autoritářství. Její jednota pochází z jejích intelektuálních témat. Ty se soustředily okolo glorifikace estetiky a antipatie k praktičnosti. Kritika ignorantského charakteru moderní společnosti byla chápána jako protějšek utilitářské ideologie. Filosofie subjektivity, vědomí a kreativity jako opozice k materialismu a

determinismu. A také důraz na historickou ojedinělost událostí a tudíž také na nezbytnost konkrétního a intuitivního pochopení historie.

Základním zaměřením "jemné" školy není věda, ale estetika. V pružnosti, rozsahu a sofistikovanosti je estetická tradice nadřazena pozitivismu. Avšak její omezení se stanou očividná ve chvíli, kdy estetická sociologie přejde od kritiky k vyjádření svého vlastního obrazu světa. Nemůže vyplnit místo, kde by měla stát skutečná věda. Ze samé přirozenosti jejích základních zájmů působí k vyvolání konkrétního druhu zkušenosti ve čtenáři, ale ne k přednesení komplexního vysvětlujícího systému. Blíže tomu porozumíme při přezkoumání tří hlavních forem romantických sociálních věd: kulturní kritiky moderní společnosti; interpretační sociální psychologie, od symbolického interakcionismu až k moderní fenomenologii; a historismu.

Kritika modernity

Je důležité si uvědomit, že estetický přístup, ať už je jakékoliv kvality, znemožňuje analýze dosažení jejích cílů a není cestou k dosažení vědecké sociologie. Z pohledu našich nejvyšších ideálů určitě existují oblasti našich životů, které si zaslouží odbojně epické zpracování, ale standart literární sociologie může být posunut velkým krokem kupředu oproti dosavadnímu melodramatickému stylu. Z moderních sociologických vědců pouze Levi-Strauss vyprodukoval něco skutečně esteticky hodnotného (ale psal o primitivních kmenech). Kulturní kritika moderní společnosti potřebuje dodat nový obraz vykreslený z dnešní nejlepší sociologie, místo aby byla utvářena dvě stě let starými obnošenými představami.

Interpretační sociální psychologie

Všechny interpretační sociologie jsou v základu organizovány okolo estetického přístupu k podstatě svého problému. Důraz je kladen na subjektivitu jedince a na časově ohraničené procesy chování a zkušeností. Odmítány jsou externí struktury a vědecký ideál vysvětlování. Interpretační sociologie mají opravdovější přístup k našemu životu než strukturální modely. Snaží se zachytit naše zkušenosti takové jaké skutečně jsou, aby dokázali, že vše ostatní jsou pouze individuální druhy interpretace. Ale je zde problém. Interpretační sociologové doposud nedokázali vyvinout testovatelné zobecnění svých myšlenek. Sice dokážou nabídnout možnost vhledu do konkrétních situací jedinců, ale nesplňují některé vědecké požadavky.

Historismus

Tato verze sociologie klade důraz na historicky unikátní kvality vykládaného problému. Staví se proti zjednodušujícím "zákonům" historie a udělala mnoho pro to, aby ukázala, jak rozdílné mohou být společnosti, i přesto, že mají stejné technické či ekonomické struktury. Ale i v tomto pojetí je stejný problém. Samozřejmě, že je dobré si ukázat historickou jedinečnost analyzovaných situací, ale vědecká sociologie pro svou koncepci potřebuje využívat obecných principů, které mohou být použity pro uchopení mnoha konkrétních situací.

Základ vědecké sociologie

V teorii a výzkumu bylo učiněno mnoho značných pokroků. Víme mnohé o stratifikacích a organizacích, tedy o oblastech, které jsou jádrem obecné sociologie. Úkolem je poskládat je dohromady ve všeobecnou vysvětlující teorii.

Mé pocity z textu

Tento text je čistě teoretický. Rozvádí možnosti, modely, tendence, výhody a nevýhody... Tato čistá teoretičnost mi činila potíže při vybírání tezí, které bych měl vyzdvihnout v recenzi. Doporučit bych tento článek mohl snad pouze zájemcům o historii a vývoj teorií v sociologii. Je nutné brát v potaz stáří tohoto textu, což je prakticky třicet let.

MICHEL FOUCAULT: SLOVA A VĚCI

Jiří VAŠÍČEK

Student Katedry Antropologie ZČU

Michel Paul Foucault (1926-1984) bývá považován za představitele tzv. poststrukturalismu, čemuž odpovídá pozice radikálně vnějšího filosofujícího pozorovatele, jenž vytváří "etnologii vlastní kultury". V knize Slova a věci tematizuje problém kulturních a historických předpokladů uspořádání vědění. Tvrdí, že v základu každé kultury (nebo historické epochy) působí specifický pořádek významů (historické apriori), který je přenášen jednotlivými popisy světa (diskursy). Toto pole rozptýlu vědění, tuto jednotnou epistemologickou konfiguraci sdružující historické diskursy nazývá epistémou. Díky své snaze zbavit myšlení všech dosavadních monomýtů bývá také řazen k proudu postmoderní filosofie. Jeho koncept epistém relativizuje tradiční privilegia (Rozum, Dějiny, Pravda, Subjekt atd.) jako teoretické fetiše moderny a nabádá je opustit pro jejich naprostou nehodnověrnost. Foucaulta lze chápat jako filosofa hranice - je sice narušitelem, ale ne ve smyslu, že by někde na druhé straně hledal nový, pokojný domov. Záměrně narušuje zdání přirozenosti, které časem vytvořila hranice mezi seskupeními lidmi - mezi normálními a duševně nemocnými (Dějiny šílenství), mezi plnoprávními a bezprávními, mezi svobodnými a internovanými (Dohlížet a trestat), mezi vlastními a jinými.

Foucault v samotném textu hovoří o epistémě jako o jakési pomyslné pořádající mřížce, která umožňuje člověku v rámci jazyka řetězit slova ve výpovědi a poskytuje mu pravidla pro relevantní a tím pro druhé srozumitelné myšlení. Tak, že mu dává přesnou taxonomii jsoucen, se kterými může operovat. Toto epistemologické podhoubí je však jako ledovec, jehož podstatná část se skrývá pod hladinou. Aby je někdo odhalil a uvědomil si jeho formativní význam pro diskursy, měl by se setkat s naprosto odlišným způsobem pořádání jsoucen do systému. Jako příklad takového setkání s "exotickou kategorizací" uvádí vtipnou a mystifikační klasifikaci zvířat, kterou zaznamenal argentinský spisovatel Jorge Luis Borges podle "jisté čínské encyklopedie". Ta dělí zvířata na:

- a, patřící císaři
- b, nabalzamovaná
- c, zdomácnělá
- d, prasátka
- e, sirény
- f, bájně
- g, toulavé psy
- h, zvířata zahrnutá do této kategorie
- i, co jsou jako bláznivá
- j, nespočítatelná
- k, nakreslená tenoučkým štětcem z velbloudí srsti

l, a podobně
m, ta, co právě rozbila džbán
n, ta, co z dálky připomínají mouchy

Že jde o absurdní nesmysl je čtenáři jasné na první pohled, hned potom, co se od srdce zasměje tomu, jak tehdy v Číně byli naivní nebo jak důvtipně Borges tabulku zkonstruoval. Podstatné je ale to, že například nelogická kategorie h, odkazuje k hranicím našeho euro-amerického způsobu myšlení současnosti. V intencích našeho myšlení neexistuje žádná červená nit spojující jednotlivé výše uvedené "kategorie". Naše myšlení není takto nastaveno, Borges ukazuje nemožnost takovým taxonomickým klíčem pořádat svět kolem nás. Jediným místem, kde se mohou tato zvířata setkat, je v několika řádcích na papíře (případně v elektronické podobě na monitoru) nebo v několika výstřizcích na surrealistické koláži - Foucault hovoří o ne-místě řeči, nemyslitelném prostoru. Tabulka, která rozděluje jsoucna do tříd a podtříd a která je seskupuje v řád podobností a rozdílností, se v tomto případě jeví mít hetero-topický charakter. To znamená, že jednotlivé věci jsou v systému jazyka "zakotveny" tak, že nelze přesně určit "přístav - kotviště", a tedy i funkčnost a myslitelnost "jazyka", který by byl takto utvořen. Neexistuje jednotící ohnisko, které by spojovalo každékoliv slovo s jinými. Žádná závazná gramatická pravidla, která by sloužila jako neutrální prostor porozumění. Západní myšlení se pak jeví jako u-topické, protože je založeno na univerzální unifikační taxonomii. Když by se to vzalo do důsledku, samotný subjekt by se mohl chápat pouze jako gramatický zvrat, který umožňuje diskurs. Byl by pouze molekulou daného epistemologického pole: "ono mluví" by bylo relevantnější než "já mluvím". Zajímavou otázkou potom tedy je: odkud vlastně Foucault hovoří? Když hovoří o mřížce jazyka, jazyk jeho diskursu jakoby se ze sevření epistémy vymanil, aby mohl podat toto svědectví. Místo, odkud hovoří, by podle map jeho konceptu nemělo existovat...

Jak se epistéma projevuje? Tabulka, mřížka, rastr představují samotnou epistému. Základní kódy kultury na jedné a vědecké teorie (a filosofické interpretace) na druhé straně určují a zároveň ospravedlňují tu kterou epistému. Ani pro nejprostší a nejnevinnější zkušenost nelze použít vyhodnocující měřítko podobnosti nebo rozdílnosti, která by už nebyla v dotyčné osobě "naprogramovaná". Jde o řád, pořádek jsoucna, který je - existuje. Foucault mluví o příslušnosti věcí k jistému němému řádu, o surovosti bytí řádu. Je to to, co se skrývá (a vlastně co je zakládá) za pořádajícími kódy jako jsou slova, vjemy a gesta, které vnímáme jako přesné a autentické vyjádření.

"Pořádek je to, co se předkládá ve věcech jako jejich vnitřní zákon, jako skrytá síť, pomocí níž se svým způsobem prohlíží, a zároveň je to něco, co existuje jenom prostřednictvím mřížky nějakého pohledu, nějaké pozornosti a nějakého jazyka; a jediné v prázdných polích tohoto rastru se v hloubce ukazuje pořádek jako už přítomný, tiše čekající na chvíli, až bude vysloven."

Otázka, kterou si Foucault pokládá, zní: Jaký je onen společný prostor - řád totožností, podobností a analogií, podle kterého jsme si navykli rozdělovat rozličné věci okolního světa? Jaká východiska dala vzniknout poznatkům a teritoriím, podle jakého prostoru se vytvořilo vědění, jaká to vlastně byla pozitivita, která vytvořila vědy a filosofické interpretace? V procesu odhalení epistemologického pole, epistémy, Foucault předkládá projekt archeologie vědění. Nepůjde v něm o popis vývoje poznatků k jejich zdánlivé objektivitě, v jejíž službě dnešní věda slouží, ale půjde o dějiny podmínek jejich možnosti. Nelze totiž hovořit o kontinuitě na úrovni idejí a témat, tu chápe jako povrchový jev. Ne, že by od renesance do

dnešní doby lidský rozum nějak kvalitativně pokročil (v evolučním smyslu), pouze se změnil způsob bytí věcí a pořádku, který je člení, a tak formuje a předkládá vědění. Jinými slovy, protože ambicí archeologie vědění je popsat diskontinuální historii myšlení, důležité není, co chtěl ten který autor říct, ale kontext dané doby, podloží odpovídajícího paradigmatu. Proto například může být v této optice studium historie filosofie filosofií samou.

Jak by měla vypadat metodologie epistemologického výzkumu? Při studiu určité epistémy musí vědec věnovat pozornost všemu, co se vztahuje k implicitnímu vědění dané společnosti. To znamená, že musí být schopen zkoumat různé soustavy vědomostí, filosofické ideje, každodenní mínění, také instituce, obchodní praktiky, policejní aktivity, zvyky atd. Tedy poznání naprosto odlišné od toho, co poskytují vědecké monografie, náboženské apologie nebo filosofické teorie, které je však tím, co právě umožňuje v danou chvíli výskyt určité teorie, názoru nebo jednání. Epistéma je podložím pro vědecká paradigmatu, o kterých hovořil Thomas S. Kuhn v knize *Struktura vědeckých teorií*. Úkolem epistemologa je vytvořit v tomto množství informací to, co logikové nazývají třídami, estetické formami, vědci strukturami - tj. stanovit diferenční kritéria. Foucault nabádá, že nesmí existovat žádný privilegovaný výběr. Musíme být schopni číst vše, poznat všechny instituce a praktiky. Žádná hodnota, která je tradičně uznávána v historii myšlení a filosofii, nesmí být akceptována jako taková.

Foucault odmítá všechny pevné kategorie jako umělé. Podle něj nejsou jednou a provždy dané, ustavičně se vytváří znovu a znovu (skoncování s metafyzikou). Odmítá tak západní filozofii, která od Platona popisuje pojmy, popisuje pravdu jako určité danosti, které existují navěky mimo nás a ke kterým se jenom přibližujeme. Radikálně také odmítá jakoukoli lidskou Přirozenost, která by jednou provždy určovala základ lidského konání. Neexistuje lidská přirozenost, neexistuje společná povaha, z které by se daly odvodit všechny projevy člověka. Odtud program archeologických výzkumů - když nejsme plodem přirozených určení, utvořila nás historie, ve které se odehrála všechna základní rozdělení kulturního prostoru. Jedním z nich je hranice mezi pravdou a nepravdou. Aby pravda byla pravdou, musí být jako pravda uznána. Nestačí, aby to, co bylo vyslovené, odpovídalo tomu, jaké jsou věci. Naše řeč musí vstoupit do hry pravdy, která se v naší době odehrává. Tato hra pravdy určuje, co je pokládáno za věc hodnou poznání, jaké znaky je identifikují, zda si všimnout podobností nebo rozdílností atp. Každé historické období má tedy svoje pravdy. Tento postmoderní relativismus je absolutním popřením hegelovského historicismu. Pro Hegela jsou historické události determinované, mnohdy si to ani neuvědomujeme, historie je něco kontinuálního. Pouze retrospektivně však můžeme v historii objevit kontinuitu. Je to vlastně starý spor v křesťanství, ve kterém šlo o to, zda jsou naše dějiny předurčené, anebo nám Bůh dává možnost vlastního rozhodnutí. Podle Foucaulta se musíme vzdát myšlenky, že se nám podaří překlenout všechny mezery a začlenit fragmenty našeho jednání minulosti do monolitického celku.

Tak například v dřívějším klasickém období, na místě, kde nyní nacházíme člověka, byla specifická moc diskursu - jazykového uspořádání, reprezentujícího slova a věci. Člověk existoval tam, kde mlčely diskursy. V mezeře, kterou po sobě zanechal diskurs, se konstituoval člověk. Ten je natolik tím, kdo žije, kdo mluví a pracuje, nakolik prožívá život, jazyk a práci, a konečně nakolik může být poznán do té míry, v jaké žije, mluví a pracuje. Člověk se tedy ve Foucaultově pojetí sám o sobě jeví jako konfigurace vědění, jako nedávný objev, "trhlinou v řádu věcí", která nemá ani 200 let a bude tu, dokud toto vědění nenajde novou formu.

"Je zvláštní, že člověk, jehož poznávání pokládá naivní názor za nejstarší zkoumání, začínající už Sókratem, je nepochybně jen čistou trhlinou v řádu věcí, v každém případě jen konfigurací načrtnutou díky novému postavení, které nedávno zaujal ve vědění."

Dosud si ani věda, ani filosofie neuvědomovaly problém epistémy. Pracovali a žili jsme jako součást epistémy, která se liší dobou a místem. Jinou epistému měla renesance, jinou máme dnes v západním světě, jinou mají členové kmene Inuitů, Eskymáci. V minulosti si však zvláště Evropané mysleli (a také podle toho jednali), že jejich pravda o světě je univerzální a jediné platná. Výzkum epistém je tedy především připomínkou toho, že žádný pohled na svět není jediný a univerzálně platný, vždy půjde o dílčí a proměnlivý způsob výkladu světa.

Václav Bělohradský popisuje v knize Mezi světy a mezisvěty obdobný problém a jako postmoderní intelektuál požaduje v jednání a myšlení lidí princip multikulturalismu. Hovoří o tom, že každý člověk žije uvnitř verze světa jeho vlastního kmene a že každá verze chce být vystavena jen výpovědím, které ji potvrzují. Proto se kultury neobejdou bez cenzury, pronásledování kacířů, blázců a prohlašování za zrádce. Definuje kontext (neutrální prostor společenské existence) jako kolektivně sdílené fiktivní pojmy, kterých se musíme umět dovolávat, aby naše výpovědi byly vpuštěny do určité verze světa jako legitimní. Každá odpověď na otázku "kdo jsme a proč jsme takoví, jací jsme" musí v sobě obsahovat pravidla takového kontextu (například pro Evropana velký řetězec textů od Bible, Platona, Aristotela přes Danteho a Komenského až po Einsteina) - klišé, jinak bude nesrozumitelná. Otázka "co je skutečné?" se tak musí transformovat v otázku "co je skutečné pro nás?". Na hranicích všech verzí světa se válčí, obchoduje, pašuje, vznikají smíšené dialekty a rodí se bludy. Bělohradský uzavírá, že je úkolem intelektuála (a taky filosofa nebo antropologa) svými mezními výpověďmi relativizovat univerzální hegemonii jediného kontextu a posouvat jeho hranice, byť za protestů svého kmene. Jednoduše řečeno bojovat proti etnocentrismu. Největší hrozbu totiž představuje jednání člověka, který "nechce vidět hranice své verze světa".

MASSIMO MONTANARI: HLAD A HOJNOST. DĚJINY STRAVOVÁNÍ V EVROPĚ

David HENIG
Student Katedry Antropologie ZČU

Když hlad obcházel Evropou

Edice *Utváření Evropy*, řízena Jacquesem Le Goffem, je snahou o zrestaurování obrazu Evropy. Zároveň je úsilím, odpovědět Evropanům (a nejen jim) na otázky: „Kdo jsme, odkud přicházíme a kam jdeme?“ Mimo tuto explicitní formu, však českému čtenáři tato edice přináší i zcela jedinečnou příležitost. Seznámit se s rozmanitými mutacemi historiografie, a mnohostí pohledů na historické události, které jsou v této edici nahlíženy vždy jinak, nežli z mainstreamové pozice. Jedním z „restaurovaných obrazů“ jsou dějiny stravování v Evropě italského historika Massima Montanariho nazvané *Hlad a hojnost*.

Montanari rozvíjí zajímavou pavučinu – mutaci *longue durée* – vzájemných společenských vztahů, jejichž společným průsečíkem jsou otázky spojené s jídlem a stravováním. Propojováním času dlouhého trvání, zvyrazňováním kontinuit a diskontinuit, znehybňováním dějin na maximum, maluje plastický obraz Evropy. Tím se jeho myšlení dostává do pohybu, který je dynamický a v každém okamžiku je nově se vymezující. Záměrně se Montanari nechce beze zbytku ztotožňovat s konkrétní historiografickou školou či programem. Pokud by tak učinil, jeho myšlení by se stalo pouhým epigonem vhodným k pousmání, který chce přejímat i způsob, jak držet v ruce cigaretu (čemuž se bohužel nakonec stejně nevyhne).

Dějiny stravování začíná Montanari sledovat od antiky. Konkrétně od pozdní antiky, o které hovoří jako o řecko-římské kultuře stravování. V ní dominovala jako nejvyšší ideál střídmost, jež se vymezovala proti trimalchiónům. Řecko-římská kultura hodnotila negativně každý způsob jednání, který se nezakládal na uměřenosti. Antická střídmost se prostorově vymezovala proti „keltsko-germánské“ kultuře stravování, kterou Montanari ilustruje citátem z Aristofana: „Barbaři tě považují za muže, jen když dokážeš spořádat celou horu (Montanari 2003: 28).“ Montanari ukazuje stravovací rozpor „staré Evropy“, v níž proti sobě stojí středomořské a kontinentální oblasti. Stravovací rozpor byl přítomný v myšlení všech vrstev obyvatelstva, jak Montanari dokazuje, když vedle sebe staví identickou výpověď rolníka a náboženského hodnostáře, čímž podává důkaz o stejné mřížce, skrze kterou bylo filtrováno jejich myšlení.

Antická kultura zaniká, Evropou se prohánějí Barbaři, Keltové, Germáni a s nimi přichází jiné techniky stravování: „Caesar o Germánech píše: „*Nepracují na polích, a jejich strava většinou sestává z mléka, syra a masa*,“ na počátku 2. století nás Tacitus informuje, že také kupují víno. O několik století později, když germánské obyvatelstvo odhodlaně vkročilo na území římské říše a zbraněmi prosadilo svou moc, se podobné popisy užívaly pro jiné národy žijící „na konci světa“ (Montanari 2003: 15).“ Zánik antické stravovací kultury lze na první pohled označit jako zlom – diskontinuitu – v dějinách. Ovšem tak tomu není, jak můžeme vyčíst mezi řádky. Myslet diskontinuitu znamená nahlížet fenomén archeologickým prizmatem, jež nás vtáhne hluboko pod povrch dějinné pěny, kde jako arche(geo)logové můžeme detekovat následky zlomu zasazující vědění do nové doby, v níž dochází k transformaci promluvy a myšlení. U Montanariho se objevuje archeologické prizma při

analýzování správy lesů, obdělávané půdy, fungování vlastnických vztahů apod., které barbarská Evropa dokonale ovládala. Znalosti a umění výkonu státní správy bylo v rodící se Evropě plynulým pokračováním (dlouhým trváním) římské státní správy, což například plně koresponduje s Le Goffovou koncepcí tzv. dlouhého středověku. Zlom nastává až růstem demografické křivky v 8. a 9. století, v níž začíná fungovat opoziční vztah divoké-domácí. Demografický růst měl totiž za následek zvýšenou poptávku po potravinách a ta mohla být uspokojena pouze rozšiřováním obdělávaných území a prosazováním zemědělství na úkor jiných forem využívání teritoria. Nová forma znamenala vytěsnění divokého (přírodního) na okraj hodnot, které přineslo místy až svévolný a zbytečný nárůst zemědělské půdy a vynutilo si vznik jiného způsobu výkonu územní správy - nového vědění.

Zlomy, které mají za následek změnu života, jsou náhlé v porovnání s následnou změnou myšlení. Demografický tlak měl za následek hladomory a epidemie, které ohlásily, že je třeba nutně vytvořit novou rovnováhu a skutečně ukotvit zemědělskou kulturu, která byla do té doby jednou z možností, nikoli jasnou alternativou. Ukázalo se, že nové problémy nelze řešit pomocí předcházející výrobní rovnováhy (starého vědění). Aby se tak stalo, musela vznikající proměna podpořit rozhodující transformace společenského řádu.

Změnou se konstituovala v evropské společnosti nová sociální stratifikace, kterou Montanari ilustruje příkladem lesa. Lesní zdroje, dříve patřící všem, postupně připadly silnějším společenským třídám. Na pozadí dějin stravování se tak objevuje zajímavý sociální vztah *status – symbol*, jakožto středověká forma sociální stratifikace. Nižší vrstvy byly odkázány na konzumaci zeleniny a méně kvalitních obilnin, zatímco vyšší vrstvy začaly konzumovat maso (zvěřinu) a bílý chléb jako symbol společenského postavení. Jídlo tak získalo svůj společenský význam, ve stylu: *Pověz mi co jíš, a já ti povím kdo jsi*.

„V jistém smyslu bychom mohli říci, že znovu ožil odvěký protiklad mezi živočišnými a rostlinnými jídly, příznačný pro odlišné alimentární *kultury*, tentokrát ovšem se zřetelně *společenským* významem. Takový byl nový alimentární jazyk, jímž Evropané od 11. století hovořili čím dál zřetelněji a uvědoměleji (Montanari 2003: 50).“

Ve 12. a 13. století se vytváří nový protiklad modelů stravování, který měl v evropské kultuře dlouhé trvání. Protiklad mezi městem a venkovem. Rozdíl mezi městem a venkovem lze sledovat v obdobích hladomoru, který obcházel celou Evropou v mnoha etapách. Hladomor ve městě znamenal období „vysokých“ cen, zatímco na venkově představoval ohrožení života. Montanari vzpomíná výrok Fernanda Braudela, který hovoří o měšťanské krutosti. Tato krutost se značně vyhroutila koncem 16. století a během 17. století, kdy chudí začali být exkomunikováni, uvrhováni do vězení spolu se šílenci a zločinci a vstup do města jim byl znemožňován.

Pro budoucí směr vývoje Evropy je nejdůležitější poslední část knihy. Montanari analyzuje charakter rodícího se kapitalismu na pozadí stravování. Kapitalismus uvítal například v kávě výrazného spojence. Měšťanská (tj. *status*) etika práce a produktivity představující významný rys rodícího se kapitalismu našla v kávě jeden ze svých *symbolů*. Káva se stala *symbolem* a spojencem vznikajícího kapitalismu - lidé začali pít nápoj, který je udržoval v bdělosti a umožňoval jim podávat lepší pracovní výkony.

Dalším důležitým rysem, který se poté ukazuje je, že logika průmyslové výroby nemohla již nadále udržovat dřívější vylučování nižších tříd z využívání potravinových zdrojů, protože aby mohl průmysl fungovat, potřeboval spotřebitele. Zlom, který nastal, bylo to, že zemědělství změnilo svůj ekonomický status z výrobce jídla na „pouhého“ dodavatele surovin pro potravinářský průmysl, díky čemuž došlo k rozšíření trhu s potravinami. V Evropě již rozbuřelého průmyslového kapitalismu nikdo nemohl popřít, že všichni měli možnost (museli!) konzumovat mnoho a od všeho trochu a „idea univerzální a „demokratické“

spotřeby měla přesto značný význam nejen z ekonomického hlediska (což je pochopitelné), ale i z hlediska kulturního (srov. Montanari 2003: 155).

Autor nezapírá svou marxistickou orientaci a při analýzách kapitalismu tvrdí, že negativním rysem odstranění hladomoru z Evropy je zhoršení životních podmínek ostatních zemí. Zdokonalení sítě obchodní distribuce na globální úrovni přineslo užitek především obyvatelům euroatlantického prostoru. Současná složitost vztahů celosvětové delokalizace produkce a distribuce potravin ohrožuje obyvatelstvo producentských zemí, jehož obživa závisí na prodeji jednoho nebo několika málo produktů určených pro obchod.

Montanari nás provádí historickou Evropou, aby na závěr otevřeně demonstroval zvolený název knihy, tedy proč postavil do opozice proti sobě *hlad a hojnost*. Hojnost se v současnosti stala každodenní skutečností. Nemoci z nedostatku potravy jsou v bohatých zemích nemyslitelné, ale postupně je vytlačily choroby z nadbytku jídla. Novým strachem se stává (převzato z amerických médií) *fear of obesity*, který vymazal strach z hladu zděděný od našich předků, jakožto dějinou zkušenost. Montanariho názor plně koresponduje s vyjádřením Jacquese Le Goffa, který tvrdí, že v postojích dnešního západního člověka dodnes vidíme některé z těchto (středověkých) návyků, i když pod vlivem nových skutečností v poněkud oslabené a přetvořené formě.

Dnes je hojnost každodenní skutečností a již začínáme pociťovat důsledky neodolatelné přitažlivosti přejídání, kterou tisícileté dějiny hladu vryly do našich těl a myslí. Jeden extrém (hlad) byl vytlačen extrémem dalším (hojnost). „Upřímný a uvědomělý vztah k jídlu si teprve musíme vytvořit (Montanari 2003: 169).“ Hojnost by nám mohla umožnit takto jednat – vyrovnaněji, jasněji – lépe než hlad v minulosti. Montanari se tak snaží nastolit uvědomění („historii přítomnosti“), abychom nechápali dějiny jako most, po kterém jsme přišli a který je třeba spálit.

GEORGE RITZER: MCDONALDIZACE SPOLEČNOSTI

Jiří KAIPR
Student Katedry Antropologie ZČU

Předchůdci

Prvním krokem k racionalizaci společnosti byl vznik byrokracie. Toto téma rozpracoval Max Weber, na kterého autor knihy svou McDonaldizací navazuje. Byrokracie využívá tzv. formální racionality, v rámci které má hledání optimálních prostředků k dosažení cíle svá pravidla, omezení a širší sociální struktury. V rámci této formy racionality jsou předurčeny cesty, které jedinec může využít k dosažení svých cílů. Není zapotřebí, aby každý jednotlivec znovu hledal nejefektivnější cestu k dosažení cílů, společnost již tyto cesty zná a jednotlivci si mezi nimi maximálně může vybrat. Nejpodstatnějšími rysy byrokracie jsou efektivita, předvídatelnost, vypočitatelnost a kontrola. Byrokracie je nejefektivnější struktura k vyřešení velkého množství problémů, vyžadujících velké papírování. Díky svým pevně zakotveným pravidlům a omezením byrokracie funguje vysoce předvídatelným způsobem. Byrokracie se snaží co největší množství údajů kvantifikovat, neboli proměnit v čísla, to proto, aby vše bylo propočítatelné. A nakonec zvyšuje kontrolu nad lidmi tím, že vyměňuje humánní technologie za nehumánní. Tyto čtyři faktory mají v knize své jednotlivé kapitoly a na jednotlivých racionalizovaných institucích je ukazováno, že se v určitých formách vyskytují ve všech těchto institucích.

Stejně jako všechny vysoce racionalizované instituce i byrokracie vykazuje určité iracionality. Místo, aby byla byrokracie efektivní, často se stává, že zdegeneruje do neefektivních forem. Důraz na kvantifikaci často vede k velkému množství práce špatné kvality.

Ještě je zde zmíněn Weberův termín železná klec iracionality, kterým Weber vyjadřoval svoji obavu, že se systémy budou stávat stále více racionální a že racionální principy budou dominovat ve stále se zvyšujícím počtu společenských sektorů.

Dobрым příkladem toho je současná racionalizace rekreačních aktivit. Rekreační by vlastně měla být snahou uniknout racionalizaci našeho každodenního života, ale dnes se stává jen další doménou racionalizace, a ne únikem z ní. Například zájezdy do Evropy organizované pro Američany: Během krátké doby a silně organizovaným způsobem američané navštíví ta nejdůležitější kulturní místa Evropy, ale to takovým způsobem, který bychom jen těžko mohli považovat za rekreační a poznávací. Ze zájezdu jsou vyloučeny jakékoliv překvapení a nepředvídatelnosti.

Po byrokracii je dalším významným předchůdcem McDonaldizace vědecký management. Byl vytvořen Frederickem Taylorem a jeho idea sehrála klíčovou roli při utváření světa ve 20. století. Taylor prováděl tzv. studie času a pohybu, kterými se snažil maximalizovat efektivitu práce produkovanou dělníky. Složitě úkony dělil na malé úseky a snažil se najít "nejlepší

způsob" řešení každého z nich. Jinak řečeno vědecký management vyprodukoval nehumánní technologii, která "vykonávala" velkou kontrolu nad zaměstnanci. Aplikací těchto metod byla skutečně efektivnější práce, která byla více předvídatelná, neboť každý dělá neustále pouze jeden úkon. To přinášelo mnohem větší zisky, zatímco mzda dělníků byla zvýšena jen nepatrně, což je známka vypočitatelnosti.

Dalším předchůdcem je montážní linka. Ta byla vynalezena také na počátku 20. století a to ve zbyrokratizovaném automobilovém průmyslu. Zásluha za tento vynález patří Henrymu Fordovi a k jeho dotváření pomohly ideje vědeckého managementu. Stejně jako u předchozích institucí, jsou hlavními znaky montážní linky efektivita, předvídatelnost, kvantifikace a kontrola.

Jako další podstatné předchůdce uvádí Ritzer vznik velkých uniformních sídlišť a nákupních center. Rozšíření těchto dvou prvků a také rozšíření rychloobslužných restaurací bylo umožněno masovým nástupem automobilů produkovaných montážními linkami.

Základ samotného McDonalda položili dva bratři Mac a Dick McDonaldoovi, kteří si otevřeli svou první restauraci v roce 1937. Založili ji na kvantifikačních principech rychlosti, objemu a nízké ceny. Aby se vyhnuli chaosu, nabízeli zákazníkům jen omezený jídelníček. Do kuchyně zavedli bratři princip montážní linky. Vytvořili regule, které nařizovaly dělníkům, co mají dělat a dokonce i co mají říkat. Tak se stali tvůrci první rychloobslužné továrny. V roce 1954 navštívil jejich podnik Ray Kroc, který byl mnohem ambicióznější a vybudoval z McDonalda licenční impérium, čímž dal silný podnět k procesu McDonalizace. Rozebírání vzniku McDonalдового impéria asi nemá smysl...

Efektivita

Efektivita je snahou nalézt a využít co nejlepší možné prostředky k dosažení cíle. Maximální efektivitu při uspokojování pocitu hladu je dosaženo v rychloobslužných restauracích. Když se vám to hodí, dokonce ani nemusíte vystupovat z auta a necháte se obsloužit u průjezdového okénka. Jídlo samotné zpracujete za jízdy, čímž se zbavujete potřeby oddělit si pro jídlo speciální čas. Také domácí kuchyně doznala změn, které vedou k efektivnějšímu využití času - jídla z mikrovlnky a všemožné jiné instantní záležitosti umožňují najíst se bez nutnosti zdoluhavého připravování jídla ze základních surovin. Mezi další příklady zvyšování efektivnosti patří hypermarkety a katalogový či internetový prodej.

Něco co mě trochu překvapilo, protože to k nám ještě nedorazilo je medicína na běžícím pásu neboli McDoctors. Popis Moskevského výzkumného ústavu oční mikrochirurgie je možná celkem výstižný - představa doktorů stojících podél pásu, na němž popojíždí v 3 minutových intervalech lehátka s pacienty co víc k tomu dodat. V USA existuje mnoho institucí, které se snaží pacienty ošetřovat jako na běžícím pásu a to za účelem - co jiného by to mohlo být - maximalizace zisků. Další zajímavostí jsou noviny jako např. USA TODAY, které jsou plné co nejkratších článků podávajících informace o událostech bez jakýchkoliv souvislostí. Úspora času na prvním místě. Toto jsou příklady ukazující, že efektivnost není jen normou pro rychloobslužný průmysl, ale prostupuje celou mcdonalizovanou společností.

Vypočitatelnost

Důraz na kvantitu, a to často ke zhoubě kvality, je druhou dimenzí mcdonaldizace. V rychloobslužných restauracích je toho nejlepším příkladem Big Mac. V zábavě jsou to např. hromadné zájezdy, sledovače sledovanosti televizních pořadů určující, které programy se budou vysílat či třeba úprava pravidel v některých sportech vedoucí k většímu množství gólů a k větší rychlosti hry. Na univerzitách se užívají průměry a počet publikovaných prací. Ve zdravotnictví je kladen důraz na počet pacientů a výši zisku. Ve světě práce pomohl taylorismus zaměřit pozornost na množství práce, vykonané za určitý obnos peněz. A nakonec počítače umožnily dramatický vzestup významu věcí, které mohou být počítány. To vše znamená spíše vzestup kvantity spíše než kvality.

Předpověditelnost

Třetí dimenze mcdonaldizace je předvídatelnost neboli úsilí umožnit lidem vědět, co mohou očekávat kdykoli a kdekoli. Jejím cílem je svět, kde nejsou žádná překvapení. V potravinovém průmyslu je to předvídatelná strava, prostředí a chování zaměstnanců. Ať vstoupíte do McDonalda v Praze či v Tokyu, můžete očekávat, že rozdíly budou minimální. Mražená, sušená a mikrovlnná jídla jsou tím samým v prostředí domácností. V oblasti zábavy se předvídatelnost projevuje např. v podobě TV seriálů. Ve světě práce odrážejí zvýšenou předvídatelnost byrokratické struktury, Taylorova standardizace a úplně stejné výrobky, které v jejím důsledku plynou z montážní linky.

Kontrola

Čtvrtou dimenzí je zvýšení kontroly díky nahrazení lidské technologie technologií nehumánní. V potravinářském průmyslu jsou nehumánní technologie stále běžnější - obrovské klece při norském pobřeží, ve kterých se chovají geneticky upravené ryby, nebo šílené kolonie na chov slepic či jiných zvířat... V zábavních parcích najdeme zaměstnance, kteří se chovají jako roboti a v oblasti nakupování jsou to obchodní centra, která z lidí dělají "nákupní maniaky". Učitelé i doktoři jsou stále více ovládáni nehumánními technologiemi, jako jsou předem připravené plány a postupy. Ve světě práce jsou lidé kontrolováni byrokratickými omezeními, Taylorovým nejlepším způsobem práce a montážní linkou.

Iracionalita racionality

Nejvyšší iracionalita mcdonaldizace je v tom, že lidé mohou přestat ovládat systém a systém může začít ovládat lidi. Už nyní jsou četné složky našeho života tímto systémem ovládány. Systémy jsou sice stále ještě řízeny lidmi, ale mohly by se vymknout kontrole těch, kdo pracují na vyšších místech. S procesem mcdonaldizace jsou spojeny i otázky autority a totality. Propojený systém může být ovládán malým počtem vůdců, kteří s jeho pomocí mohou ovládat celé společnosti. Můžeme se tak dostávat stále více pod kontrolu racionálních systémů, anebo pod kontrolu několika lidí, kteří se v nich vyznají. Ritzerova kniha se snaží dokázat, že nejde ani o rozumné, ani o opravdu racionální systémy. Šíří zdravotní problémy mezi svými uživateli a kazí životní prostředí. Jsou dehumanizující a tudíž nerozumné a často vedou k pravému opaku toho, čeho by měly docílit, tedy k neefektivnosti.

Železná klec mcdonaldizace?

Proč, a to i přes veškeré iracionality, směřuje společnost ke stále větší mcdonaldizaci? Důvodem tohoto směřování je, že mcdonaldizace je poháněna ekonomikou spolu s kulturními faktory a také je v souladu s pokračujícími sociálními změnami.

Jak se vyrovnat s mcdonaldizovanou společností

Ritzer zde dělí lidi do tří skupin. První skupina vidí mcdonaldizaci jako klec sametovou - mcdonaldizovaný svět jim vyhovuje a byli by neradi, kdyby se na něm něco měnilo. Druzí prožívají mcdonaldizaci jako klec gumovou - cítí se omezování mnoha principy racionalizované společnosti, ale jelikož jsou její mříže gumové, dokáží si najít únikové cesty, které jim alespoň občas umožní tuto racionální klec opustit. Třetí skupina vidí klec mcdonaldizace jako železnou - v čistě racionální společnosti pro sebe nenachází místo, cítí se v ní nespokojeni a žádná snaha uniknout z racionality jim nepřináší dostatečné uspokojení.

Nakonec se autor snaží ukázat, že existují i cesty, které jsou vůči mcdonaldizaci alternativní. Dokazuje to na úspěšných alternativních restauracích zaměřených na kvalitní a zdravou výživu, dále také na továrnách, které se snaží zjednat lidštější pracovní podmínky pro své zaměstnance atd.

Úplně na závěr autor vyjmenovává návrhy, jak se s mcdonaldizací vyrovnat. Zjednodušeně řečeno bychom se měli snažit vyhýbat každodenní všednosti a využívání maximálně zracionalizovaných institucí...

Prameny:

In.: George Ritzer: Mcdonaldizace společnosti. Academia, Praha 1996

foto In.: <http://mcdonald.kvalitne.cz>

MIHAI SPARIOSU: MIMESIS V SOUČASNÉ TRADICI: INTERDISCIPLINÁRNÍ PŘÍSTUP

Jiří KAIPR

Student Katedry Antropologie ZČU

Termínu "mimesis" se všeobecně užívá buďto k popisu vztahu mezi uměním a přírodou (současněji - realitou) či k popsání vztahů vládnoucích ve vytváření umění samotného. Mimesis jako imitace přírody je chápána dvěma způsoby: imitace přírody jako objektu či fenoménu (neo-klasicky) a imitace přírody jako procesu (romantismus). Ať tak či onak, předpoklad, že umění imituje přírodu, ve svém důsledku vždy znamenalo, že literatura napodobovala jiné způsoby diskurzu - jako je filosofie, etika, psychologie či lingvistika.

I když Spariosu nezmenšuje historický význam těchto distinkcí, chce v tomto úvodu navrhnout funkcionální distinkci mezi neimitativní - předplatonickou a imitativní - platonickou mimesis.

Před 4 st. př. Kristem se slovo mimesis vyskytuje pouze velmi zřídka ve spojení s uměním, natož s filosofií. Idea umění (v moderním slova smyslu) jakožto mimesis dozajista nebyla, do doby Platona a jeho žáka, povýšena na úroveň teoretického principu.

Podle Hermanna Kollera, mělo mimeisthai původní pythagoreánský smysl představení či formy vyjádření a bylo striktně asociováno s tancem a hudbou. Později bylo pouze interpretováno Platonem jako imitace a bylo nesprávně aplikováno na poesii, malbu a filosofii. Tudíž původní význam mimesis mohl být blízko tomu, čemu Heidegger a Fink říkají "extatická hra(představení) světa", což je opakem imitace a každá diskuse o mimesis by měla zahrnovat diskusi o konceptu hry v naší kultuře.

Historická debata o původním významu mimesis odráží větší rozštěpení Západní kultury: mezi subjekt a objekt, tělo a duši, ducha a hmotu. Ale všechny tyto dichotomie mohou být nazírány jako dvě strany jedné mince: můžeme je stopovat zpět až k silové-podstatě ležící u základů Západní civilizace.

Na straně jedné je mimesis v rituálu a mýtu, jako neimitativní, extatický či "dionýsský" pohyb Bytí a na straně druhé, je mimesis platonická, jako imitativní nedokonalý či vybledlý obraz již nepřístupného či nepřesně representovaného Bytí. Jinými slovy, síla se nejdříve představuje jako spontánní, volný či "přírodní" pohyb(hra-představení) a poté jako Příčina a Ideální forma, nekonečně odstraněná a nepřístupná, ale stále převoditelná či reprezentovatelná jako nedokonalá kopie. Tato změna se v Západní kultuře objevuje jako přechod od mýtu a poezie k vědě a filosofii jako k hlavním formám autority, která již není založena na ryzí fyzické síle, ale na "vědění" a "pravdě". V Platonovi a Aristotelovi se hra(představení) a imitace nerozlučně propojují.

Platon podřizuje hru (představení) Příčinně a Bytí jako Věčnému Řádu, to znamená, že hru mění v "dobrou" a "špatnou" imitaci. Platonova kritika poesie je univerzálním historickým rozhodnutím, protože na dlouhou dobu předurčuje pozici metafyziky umění a hry - výsledkem této kritiky je krása, která by měla být podřízena pravdě a měla by se stát smyslovým obrazem čisté, ne-senzuální myšlenky. Platon ukazuje básníka, stejně tak i sofistu, jako vědoucího všechno a nic. Což znamená, že mají nejednoznačnou, tudíž i pochybnou roli v dobře řízeném státu, kde každý občan má a zná své místo. V Platonovi se hra (představení) stává dobrou mimesí a dobrá mimese se stává hrou a tyto dva koncepty zůstanou nerozdělitelně propojeny na příštích dva tisíce let.

Dnes se všeobecně přijímá, že Aristoteles usiloval o obnovení epistemologické prestiže poesie. Chtěl ji postavit alespoň na stejnou úroveň jako filosofii.

Aristoteles dělí umění na "imitativní" (či "krásné umění") na straně jedné a na "užitečné" a "hloubavé" na straně druhé.

Spriosu navrhuje interpretaci alternativní vůči neo-Aristotelskému pohledu na dílo "Poetika". Dle něj byla pro Aristotela, stejně jako pro Platona, poesie techné "imitující" ostatní technai a proto jim byla podřízená.

Aristoteles užívá ve svém filosofickém systému termínu mimesis alespoň dvěma způsoby: na straně jedné tohoto termínu užívá pro užitečná umění, které vidí z části jako přírodu "imitující" a z části jako přírodu doplňující; na straně druhé tohoto termínu užívá k rozlišení mezi "krásným-imitativním" uměním a uměním "užitečným".

Specifický rozdíl mezi poesí a ostatními technai je mimese samotná a v kontextu "Poetiky" je tento termín nejlépe přeložitelný jako simulace. Básníci simulují ostatní technai a úspěch jejich počinu nezáleží na tom, jak jsou "pravdomluvní", ale na tom, jak obratně jsou schopni sestavit své zdání pravdy. Poesie neříká pravdu, pouze promlouvá jako pravda. Jedním z kritérií posuzování poesie je věrohodnost, ale ne pravdivost.

Aristoteles rozlišuje mezi mimesí poznávací-naučnou, vyhrazenou pro umění užitečná a pro vytváření znalostí, a mimesí rozpoznávací či estetickou. Ke každé z nich přiřazuje náležité potěšení.

Potěšení poznávací vychází z poučení se o předloze. Potěšení estetické vychází z předchozí znalosti předlohy.

Závěrem této části je, že pro Aristotela i Platona není krásné umění "vytvářením", ale "imitací", není "pravou znalostí", ale její pouhou simulací.

V současnosti se mimesis opět dostává do popředí a je stále velmi ovlivňována dvojitou problematikou představenou v Platonovi a Aristotelovi. Jenže v dnešní době se spontánní mimesis, kterou "otcové" filosofie potlačovali jako špatnou, stává privilegovanou oproti imitativní mimesis. Současná problematika mimesis může být nahlížena skrze pět úzce provázaných aspektů. Všechny je možné zpětně vystopovat až do antiky a jsou to: 1) onto-epistemologický, 2) bio-antropologický, 3) psychologický, 4) lingvistický, 5) literární.

Onto-epistemologická problematika mimesis se v současné teorii objevuje v podobě starého sporu mezi realismem a nominalismem a úzce souvisí s problematikou představy, reprezentace a pravdy. V naší době je pravda pojímána buď v Platonické formě shody mezi modelem a jeho kopií, nebo v Heideggerovské podobě vyjevení-odhalení.

První pojetí předpokládá vztah či podobnost mezi Bytím a vzezřením-zjevem. V tomto kontextu lze mimesis přeložit jako "imitace" či "representace": dobrá kopie imituje či reprezentuje svůj model. Druhé pojetí již sice není řádně imitativní, ale je stále mimetické v tom smyslu, že předpokládá pravdu, jako něco co se objevuje či vynořuje. V tomto kontextu může být mimesis přeložena jako "prezentace" či "zpřítomňování" a je ekvivalentní k dionýsské nebo "přírodní" hře. I když je Heideggeriánská pravda opakem k re-prezentaci či imitaci, stále se ukazuje jako obraz či vize, která je bezprostřední prezentací a je blíže související s Bytím jako věčnou hrou přítomnosti a nepřítomnosti.

Mimesis je skrze tyto dva koncepty spojena s produkcí i reprodukcí, s kreací i imitací, s vyjádřením i odrazem, s pravdou i fikcí a s realitou i imaginací.

Ačkoliv dobrá i špatná imitace vycházejí z Platonické mimesis, dobrá upevňuje Bytí a Pravdu a znamená věčnou presenci bez absence, zatímco špatná ruší Bytí a Pravdu a znamená věčnou absenci bez presence. V termínech Spariosovy teze, že mimesis a hra jsou obojí instrumenty silového-principu v Západní kultuře, výše naznačené schéma popisuje vnitřní pohyb filosofie a vědy, jenž vidí obrat ve své dialektice Mýtu a Příčiny, nebo "návrat" ke hře jako k autoritě či prostředku k upevnění Západní-silové konfigurace. V tomto kontextu mimesis také obrací svůj účel: již není nadále nástrojem podřízení dionýsské hry vědomostem a pravdě, ale naopak je nástrojem podřízení vědomostí a pravdy dionýsské hře. Což tedy znamená, že zatímco v Antice se poesie stává filosofií a vědou, v naší době se filosofie a věda opět stávají poesí.

Bio-antropologická problematika mimesis je úzce spjata a v jistém smyslu determinována onto-epistemologickou. I bio-antropologická problematika v sobě odráží Platonickou dobrou a špatnou mimesis. Bio-antropologická dobrá mimesis může být přeložena jako "asimilace" či dobrá "simulace" a zahrnuje mimikry v biologickém slova smyslu (chameleon, některé druhy ryb a hmyzu) a rituál. Rituál může být vysvětlen jako analogie k mimikrám - jako adaptivní či asimilační chování směřované k objektu nebo Jinakosti. Bio-antropologická špatná mimesis může být přeložena jako "přisvojení" a "hrabivost" a znamená agresivní chování směřované k objektu či Jinakosti.

Psychologická problematika mimesis je úzce spjata s předchozími dvěma problematikami a také z nich vychází. Nejlépe může být studována v pracích Freuda a jeho následovníků. To vše podél stejných Platonových linií dobré a špatné mimesis. Na straně jedné je mimesis v psychoanalýze spojena s mimikrami v jejich dobrém bio-antropologickém aspektu a může být přeložena jako "adaptace", "asimilace", či "identifikace" a zahrnuje katarzi a princip potěšení. Na straně druhé je mimesis spojena se špatnými mimikrami a může být přeložena jako "ne-adaptace", "ne-asimilace", či "ne-identifikace", a proto zahrnuje opakované nutkání a přání smrti.

Lingvistická problematika mimesis se v moderní době objevuje ve spojení s epistemologickým statusem jazyku jako znaku. Tímto tématem se zabýval už Platon a současná věda o znacích zvaná "sémiotika" se tyto problémy pokouší obcházet postulováním

duálního vztahu označovaného a označujícího v jazyku samotném. Ale i ve velmi sofistikovaných semiotických systémech je zachována dichotomie subjektu a objektu, proto jsme stále konfrontováni s originální mimetickou otázkou nominalismus vs. realismus.

V současné literární teorii si mimesis zachovala takřka neporušenou Platonovu podobu a může být přeložena jako "imitace" či "reprezentace" na straně jedné a jako "presentace", na straně druhé. Ve stručnosti řečeno zde Spariosu ukazuje, že člověk nemůže žádné literární dílo stvořit nemimeticky. Ani Bůh nevytvořil svět z "ničeho", ale stvořil ho dle obrazu svého.

V závěru Spariosu ukazuje, že literární mimesis je v principu stejná jako např. mimesis vědy. Proto by se na literaturu nemělo nadále pohlížet jako na realitu imitující či reflektující. Literatura, stejně jako všechny ostatní diskurzy, se aktivně podílí na konstruování či interpretování této reality.

SOCIÁLNÍ VĚDEC JE SOUČÁSTÍ ZKOUMANÉ REALITY (PAVEL BARŠA)

O postrevoluční emancipaci, vztahu teorie a praxe a dvojím pojetí kultury

Mgr. Michal TOŠNER
Katedra Antropologie FF ZČU

Interview s Pavlem Baršou (Praha 31. 3. 2005)

I. Od Marxe k Foucaultovi

M.T.: Od konce 90. let jsi publikoval řadu knih. Tématický rozptyl těchto prací je široký a pokrývá mnoho polí, od politologie a mezinárodní vztahy přes multikulturalismus k genderovým studiím. To vše je prostoupeno odkazy na filozofii, antropologii či psychoanalýzu. Mají tyto knihy něco společného? Čím se necháváš vést?

P.B.: Na to se dá odpovědět nejlépe genealogicky. Já jsem studoval filozofii a zajímala mě ta oblast filosofie, které se od Aristotela říká „praktická“ – tj. morální a politická filosofie. Z tohoto úhlu jsem ve druhé polovině 80. let četl Michela Foucaulta. Toto setkání ve mě podpořilo názor, že filozofie, která není napojena na nějakou jinou disciplínu, je sterilní. Nejzajímavější filozofové současnosti jsou ti, kteří byli schopni pracovat na pomezí filozofie a nějakého dalšího oboru, což nemusí samozřejmě být jen vědecký obor, ale třeba i umění, literatura či kritika.

Ovšem, největší vliv před Foucaultem na mě měl Marx. Toho nás nutili v 1. polovině 80. let číst jako studenty filosofie (tehdy jsi nemohl studovat jinou filosofii než marxisticko-leninskou). Většina spolužáků se tomu vyhýbala, ale já ho četl s velkým zájmem. V centru Marxovy pozornosti stálo spojení filosofie a sociální praxe. Jeho projektem bylo překonat filosofii tím, že se stane teorií společnosti, kterou použije dělnická třída k tomu, aby společnost přetvořila – aby prostřednictvím revoluce osvobodila sebe i ostatní lidi z útlu. Filosofie přestala mít čistě teoretický smysl, ale stala se nástrojem lidské emancipace. Marx ovšem jen politizoval funkci, který má filosofické poznání už od Sokrata – totiž být cestou ke svobodě. Otázka spojení teorie s praxí mě od první četby Marxe nepřestala zajímat. Z tohoto hlediska jsem také četl pozdního Foucaulta – jako specifikaci této otázky pro dobu, kdy její marxistická podoba ztratila přesvědčivost, pro dobu postrevoluční.

Tím se vysvětluje, že první dvě knihy, které jsem na konci 90. let publikoval, nebyly filosofické, ale snažily se zodpovědět otázky, které před nás kladla postkomunistická realita onoho desetiletí. Byla to *Politická teorie multikulturalismu* (CDK, Brno 1999) a *Národní stát a etnický konflikt* (CDK, Brno 1999, spoluautor Maxmilián Strmiska). Ty knihy měly plnit roli učebnic pro mé studenty, zároveň jsem si v nich ale sám vyjasňoval, co se děje kolem mě a co by se mělo dělat, aby se dění ubíralo žádoucím směrem. Konkrétněji řečeno jsem chtěl najít teorie, které by mohly vysvětlit nacionalistické a etnické konflikty a přispět k jejich překonávání či alespoň krocení - k tomu, aby se odehrávaly formou politického vyjednávání o koexistenci, a nikoliv formou vzájemného vyvražďování. Podnětem k napsání knih o feministických teoriích a o postrevoluční levici (spoluautor té druhé je Ondřej Císař) byl vedle zmíněných pedagogických potřeb zájem o vztah emancipačního sociálního hnutí k teorii – tedy vlastně zmíněná Marxova otázka, jen v jiném převleku.[1] Napsal jsem také knihu o

americké zahraniční politice, v níž jsem zareagoval na to, co považuji za velmi nebezpečný obrat v té politice po 11. září 2001.[2] Snažím se v ní spojit rovinu empirického popisu s obecnějšími otázkami. Do jaké míry například ideologická atmosféra, ve které se nyní Amerika nachází, a díky níž Bush podruhé vyhrál volby, plyne z určité konfigurace mezi politikou a náboženstvím, která je v Americe jiná než v Evropě, a která v situaci po 11. září umožnila Bushovi čerpat z náboženských zdrojů a pojmenovat situaci manicheistickým jazykem? Ve všech zmíněných knihách jsem tak či onak musel řešit vztah mezi teoretickými pojmy a empirickou analýzou, mezi „normativními“ a „explanačními“ přístupy a obecněji vztah sociálně-vědných (a jiných) teorií k sociální a politické praxi. Mezitím jsem ovšem také publikoval svou zatím jedinou filosofickou knihu – *Imanence a sociální pouto* (CDK, Brno 2001) – v níž se pokouším vyrovnat s nejobecnější otázkou sociální filosofie – otázkou po posledních zdrojích či „počátcích“ sociální soudržnosti. To je ale na jinou debatu ...

M.T.: Ano, mohl by jsi více rozvést vztah teorie a empirie, konceptů a faktů, diskursů a reality.

P.B.: Dřív, než se nám představují jako odraz sociální reality, jsou diskursy, včetně teoretických diskursů, její součástí. To však neznamená, že lze realitu redukovat na diskurs, praxi na teorii, společnost na její obraz v sociálně-vědných knihách. Navzdory rozšířené představě se poststrukturalisté takového omylu nedopustili. Foucault zdůrazňoval, že diskurs jako instituce svého druhu je vždy součástí jiných institucí, že diskursivní praktiky jsou vždy propojeny s jinými, nediskursivními praktikami. Odpovídá to ostatně Wittgensteinově tezi, že každá jazyková hra je součástí nějaké širší životní formy. Když se zmiňuje Derridova věta, že neexistuje nic vně textu, zapomíná se často na to, že když mluví o psaní (*écriture*) a textu, tak jsou pro něj metaforou obecné struktury lidské zkušenosti, nikoliv jen psaním a textem v primárním, doslovném významu. Foucault, Derrida i Wittgenstein tedy neredukují realitu na jazyk (diskurs). Zdůrazňují jen to, že diskursy jsou neopominutelnou, „konstitutivní“ součástí lidské reality, a tedy také že bez analýzy diskursů, a obecněji bez analýzy kulturních výtvorů a významů, jimiž lidé dávají smysl svým životům a světu, nemůžeme porozumět sociální realitě. Jak jsem řekl, to se týká i teoretických diskursů sociálních věd – jsou samy součástí reality, kterou zkoumají. Z tohoto zjištění plyne požadavek sebereflexe vědce: pozorovatel není vně zkoumaného, ale uvnitř, a musí být proto schopen zahrnout sám sebe do popisu. Fakta nemluví sama za sebe. Naopak, jakákoliv jejich prezentace již s sebou nese použití jistých selektivních a interpretačních schémat a konceptů, které jsou spjaty se situovaností vědce. Chce-li dostát nárokům vědy, které vyžadují neustálou kontrolu vlastních teoretických i praktických předpokladů, musí výzkumník v co největší míře reflektovat tato schémata a svou pozici v realitě, kterou zkoumá.

M.T.: Na podzim vyjde v nakladatelství Dokořán kniha, která je věnována Michelu Foucaultovi. Budou v ní dva texty: tvůj věnovaný vztahu Foucaulta k politice a Josefa Fulky věnovaný vztahu Foucaulta k estetice. Můžeš říci, na co jsi se ve své studii zaměřil, co je hlavní tezí tvého textu?

P.B.: V té studii představuji Foucaulta – zvláště v jeho dvou posledních obdobích - jako politického myslitele *par excellence*. Jádrem je analýza jeho vztahu k modernitě a osvícenství. Hlavní interpretační tezi vyjadřuje název studie: *Nietzschovské osvícenství*. Toto spojení se některým může zdát jako *contradictio in adjecto*. Nietzsche a Foucault jsou často vykazováni do tábora antiosvícenců, tedy těch, kteří kritizují moderní rozum a vyvolávají proti němu nějakou alternativní, „iracionální“ instanci v podobě víry, tradic a krve předků, vůle k moci,

šilenství, umělecké tvorby, libida atd., atp... Já naopak vycházím z toho, že Nietzscheho je nejvhodnější pochopit nikoliv jako antiosvícence, ale jako někoho, kdo radikalizoval osvícenství tím, že užil osvícenskou kritiku na osvícenský rozum sám. Původní osvícenská kritika sice demaskovala modly v podobě náboženství, předsudků a tradic, ale zároveň měla sklon to činit jménem nových model – moderního rozumu a kultu člověka. Nietzsche učinil osvícenskou kritiku sebe-reflexivní, když podrobil stejné demystifikaci i tyto nové modly. Chápu Foucaulta, a v jisté míře i ostatní poststrukturalisty jako pokračovatele Nietzscheho, jako ty, kteří radikalizují osvícenství tím, že ho uplatňují na ně samotné. Ovšem, velmi podobnou cestou, byť s jinými filosofickými prostředky, se vydali dávno před nimi Theodor W. Adorno s Maxem Horkheimerem ve své *Dialektice osvícenství* (1944) kde takové radikalizované osvícenství nazvali „jiným osvícenstvím“. [3]

Politicky vzato je samozřejmě Nietzsche problematický. Byl geniální psycholog a etik, ale velmi špatný politický sociolog. Řadě svých objevných psychologických a etických vhledů dával scestné politické významy. Někde používal politických obrazů jako metafor pro etiku, ale jinde skutečně sklouzl k tomu, že mluvil primárně o politice a vyjadřoval buďto reakční myšlenky, v nichž kritizoval liberální a demokratické instituce z hlediska idealizované minulosti, anebo myšlenky reakčně-revoluční, na které posléze navázali fašisté. Podobné nebezpečí nenacházím ve Foucaultově teorii, byť se mu Foucault nevyhnul ve své aktivistické praxi, nejvýrazněji v sympatii k francouzským maoistům a v oslavě islamo-fašistické revoluce v Iránu. Jeho teoretická díla nedávají žádnou oporu takovým angažmá: nestaví se proti modernitě jménem nějaké jí vnější alternativy - idealizované minulosti či utopické budoucnosti -, ale zevnitř modernity osvětlují její dogmatické předpoklady a vytěšňované důsledky. Jedná se v nich o sebekritiku osvícenství, nikoliv o rýsování politické alternativy k němu. Z politického hlediska jsou tedy otevřená – je na čtenáři, pro jaký politický projekt tyto analýzy využije. Teprve pozdní Foucault svým přihlášením se k osvícenství specifikoval svou politickou pozici, ale to nikoliv ve svých knihách, nýbrž v příležitostných statích a rozhovorech.

V nich připomněl, že osvícenství nebylo teoretickým, nýbrž praktickým projektem – chápalo se jako součást hnutí lidské emancipace. V souladu s tím poukázal na vazbu své teorie na jistá hnutí současnosti, která se svou povahou i cíli liší od předcházejících moderních emancipačních hnutí s jejich paradigmaty v liberalismu a socialismu. Liberalismus kritizoval absolutistický stát, socialismus kritizoval kapitalistickou ekonomiku. Hnutí, která má na mysli Foucault, posunují své těžiště z politiky a ekonomiky na úroveň individuálně osvojovaných kulturních vzorců a kritizují a podvracejí identity, vnucené lidem stávajícími řády moci a diskursu. Krajními případy takového vnucení a podrobení je „konstrukce“ stigmatizovaných kategorií – etnických, rasových, sexuálních, tělesně či duševně postižených atd., atp. Aby byl odboj proti tomuto podmanění úspěšný, musí mít podle Foucaulta dvě fáze. V první musí být daná identita přehodnocena (jak skupinou tak širší společností) a její stigmatizace nahrazena jejím přijetím, potvrzením, „afirmací“. V druhé fázi však musí být daná identita překonána, neboť i ve své přehodnocené podobě stále zůstává produktem vládnoucího systému moci a diskursu. První fáze je nezbytná, ale nedostatečná. Nelze ji obejít, ale zůstane-li se u ní, jen se ve změkčené podobě reprodukuje panství. Volba konkrétních forem „potvrzení“ a „překonání“ i rozpoznání okamžiku, kdy první taktika přestává mít emancipační smysl a stává se jen nástrojem podmanění, není věcí teoretického, ale praktického rozumu, tedy rozumu „aktérů“, nikoliv jejich vnějších „pozorovatelů“.

Ve vztahu dvou taktik zachytil Foucault hlavní dilema politiky identity a multikulturalismu – ať již se jedná o identitu založenou na pohlavním rodu, sexuální orientaci, etnicitě či nějakém stigmatizovaném rysu těla, psychiky nebo životního způsobu. Toto dilema je také jádrem současné české debaty o tom, zda má podpora romské kulturní identity

emancipační, nebo naopak podmaňující efekt. To je můj spor s Tomášem Hirtem. Z mého, foucaultovského hlediska to je spor taktický, nikoliv principiální – pokud mohu soudit, shodujeme se s Tomášem ve strategickém cíli, jímž je emancipace jednotlivce. Jinak však posuzujeme funkci „etno-afirmace“ – já ji považuji za nutnou, byť nedostatečnou, a tedy (ideálně vzato) přechodnou fází, Tomáš ji považuje za něco a priori škodlivého. Moje odpověď na jeho kritiku multikulturalismu zní, že popření stigmatizované identity menšiny neznamena emancipaci jednotlivce, ale jen jeho podrobení identitou většiny. Konkrétně řečeno: popřením romské identity se v našem kontextu z jejich nositelů nestanou univerzální lidé či občané etnicky či národnostně neutrálního státu, ale Češi náležející ke státu českého národa. Podřízenost jedné skupině bude nahrazena podřízeností jiné skupině.

Z podřízenosti skupině se totiž člověk nemůže vymanit skokem k jakémusi univerzálnímu subjektu, v němž by jeho já bezprostředně splynulo s obecným lidstvem, představovaným občanským principem. Takové transcendentální já, vyzývané osvícenci 18. století, je politicky a sociologicky vzato fikcí, neboť lidské bytí je vždy nutně zapuštěno v konkrétních sociálních sítích zvláštních skupin, jakkoliv jsou povaha i existence těchto skupin historicky kontingentní a proměnlivé. Z Foucaultova a obecněji z poststrukturalistického hlediska je každé jáství vždy konstituované diskursivně-mocenskými vztahy a pozice svobodného subjektu, jenž by zpředměťoval svět, aniž by sám byl těmito diskursivně-mocenskými vztahy zpředměťován, je fikcí moderní filosofie vědomí. (Toto poststrukturalistické téma konstituovaného subjektu dobře shrnuje Josef Fulka ve své nedávné stati v Hirtově sborníku o politice identity.[4] Nemůže-li tedy cestou jednotlivce ze zajetí ve skupině být překročení vlastní identity k neexistujícímu univerzálnímu subjektu, nezbyvá mu než tuto identitu pluralizovat – relativizovat příslušnost k jedné skupině členstvím v jiné skupině či skupinách, získávat odstup vůči jedné sociální pozici či roli zaujímáním jiných pozic a rolí. Nemůžeme nemít *nějakou* skupinovou příslušnost a sociální místo, můžeme se však bránit jejich exkluzivnímu nároku na nás jejím rozehráváním proti dalším příslušnostem a místům. Svoboda já nespočívá v překonání a popření jeho zvláštních sociálních identit, nýbrž v jejich aktivním střídání a kombinaci, jímž se relativizují jejich nároky na člověka.

Řečeno jazykem G. H. Meada: člověk se nemůže zcela oprostit od „me“ (tedy pasivního pólu identifikace s určitou sociální či rolovou kategorií), může však přesto potvrzovat svou svobodu jako „I“, které vždy překračuje „me“ tím, že ho reflektuje, srovnává s jinými, že ho na sebe přijímá či opouští směrem k jinému „me“. Konkrétně řečeno: nemohu v určitých kontextech nebýt Čechem, mužem, heterosexuálem, bělochem, ale záleží na tom, jak jím jsem, zdali vyjmenovaná „me“ zcela a exkluzivně pohltní „I“ a stanu se etnickým nacionalistou, sexistou, heterosexistou a rasistou, anebo zdali jsem schopen od nich získávat odstup svým napojením na jiné pozice v sociálním prostoru – ty, z nichž se dané identity jeví jen jako dílčí aspekty mého sociálního bytí, a nikoliv jako jeho vyčerpávající definice. Tím se zároveň *absolutizované dichotomie* promění v *relativní difference*. Například podívá-li se na sebe Čech z pozice Evropana, relativizuje tím protiklad ke svému konstitutivnímu protějšku – Němci, neboť ten je také Evropanem. Nebo muž, schopný zaujmout eroticky pasivní pozici, tím relativizuje svůj protiklad k ženě, která je (aspoň podle Freuda) definována právě touto pozicí.

Plurální identitě jáství tedy odpovídá pluralita sociálních pozic, rolí a skupin, které se vzájemně vymezují, stýkají, potýkají, proměňují. Redukovat celou společnost na homogenní kulturu Čechů, přetřenou fasádou univerzálního principu občanství, jen upevňuje zajetí jednotlivce v jediné a exkluzivní skupinové příslušnosti. S Tomášem Hirtem se však shoduji v tom, že je nebezpečná jakákoliv permanentní právně-politická institucionalizace etnických a jiných kulturních skupin v podobě trvalé garance jejich zvláštních nároků či kolektivních práv. Skutečným zdrojem a místem rozvoje kulturní plurality je otevřený prostor občanské

společnosti, a nikoliv direktivy státní moci. Ta musí vytvářet právně-politický, procedurální rámec umožňující lidem sdružovat se a rozvíjet různé skupinové identity, jejím úkolem však není tyto identity vytvářet. Na rozdíl od Tomáše si však myslím, že přechodnou výjimku z tohoto pravidla může představovat situace stigmatizovaných a vylučovaných skupin, která vyzývá k přímočařejší intervenci státu, jenž je v rukou většiny, včetně podpory kladného „přeznačení“ a rekonstrukci identity doposud opovrhované menšiny. Konkrétní způsoby této rekonstrukce i moment, kdy se začne stávat kontraproduktivní – začne lidi podmaňovat, místo aby je osvobozovala – nelze rozpoznat z akademické pracovny, ale jsou věcí politického boje a vyjednávání aktérů.

II. Orientalismus, konec univerzálního subjektu a antihegemonické zápasy

M.T.: Foucaultovy myšlenky do jisté míry ovlivnily i antropologickou teorii. Nedávno jsi publikoval článek věnovaný Edwardu Saidovi, který jeho metody použil na analýzu diskursu o „exotickém“, respektive na vytváření vědění o „těch druhých“. Co podle tebe vyplývá z jeho prací?

P.B.: Pro mě bylo setkání se Saidem v 90. letech velmi důležité. Ten článek měl podtitul *Edward Said a vznik postkoloniálních studií*. To je oblast a téma, které se zdá pro nás Středoevropany z malých národů dost vzdálené. Zvláště pro Čechoslováka mé generace, který do třiceti let nemohl volně cestovat. Na rozdíl od Britů nebo Francouzů, kteří se učí ve škole, jak jejich impérium dobývalo svět, jsme v sobě my pěstovali touhu stát se součástí Západu – „vrátit se do Evropy“, jak se říkalo na přelomu 80. a 90. let. Posledním horizontem naší politické a kulturní představivosti byly hranice západní Evropy a severní Ameriky. Co bylo za nimi, jsme neviděli a nechťeli vidět – řeči o chudobě a vykořisťování třetího světa jsme považovali za bolševickou propagandu. V našem kulturně-politickém prostoru nebyla intelektuálními elitami vůbec postavena otázka důsledků toho, že Evropané si v minulých pěti letech přímo či nepřímo podmanili zbytek světa či alespoň jeho větší část a nastolili nerovný vztah k jeho obyvatelům. Absence reflexe koloniální minulosti a postkoloniální přítomnosti Evropy nám zabraňuje jasněji vnímat náš vztah k našim interním Orientálcům – Romům. Situace na Slovensku má sociologicky vzato velmi podobné rysy jako situace původních obyvatel Kanady či Austrálie. Je to obdobný typ asymetrického vztahu, kdy v rámci moderní, industrializované společnosti žije menšina, která je výrazně jiná a z hlediska pokrokařských ideologií zaostalá, neboť její zvyky a životní představy jsou spjaty s životem v agrární, tradiční společnosti.

Těm, kteří se vědecky zabývají českými či slovenskými Orientálci, bere Said nevinnost. Ukazuje mocenskou asymetrii, z níž se živí domněle nestranné vědění. Ukazuje, že poznání kolonizovaných domorodců participovalo přímo na jejich podmanění. Orientalistika a sociální antropologie samy sebe představovaly jako neutrální vědy – jako disciplíny, jimž jde o *poznání*, nikoliv o *ovládání*. Navíc byla řada antropologů a orientalistů poháněna romantickými motivy, přeceňováním civilizačně jiného či ještě necivilizovaného jako lidsky ryzejšího, autentičtějšího. Pro Saida však není v posledku určující, s jakými záměry a pohnutkami vstupují badatelé do terénu. Podstatný je politický a ekonomický kontext jejich poznání i povaha komunikace a interakce mezi nimi a zkoumaným obyvatelstvem.

Tato interakce zkoumajícího a zkoumaného nikdy neprobíhá ve vzduchoprázdnu. Orientalisté a antropologové 19. a první poloviny 20. století by nemohli dělat výzkum bez ekonomické a politické přítomnosti evropských metropolí v neevropských zemích. Badatel nebyl nezáživným pozorovatelem, ale patřil ke koloniálním mocnostem a jeho objektem bylo přímo či nepřímo kolonizované obyvatelstvo. Tato vnější mocenská asymetrie se vzájemně posilovala s mocenskou povahou aktu poznání samotného – vždyť intelektuální

objektifikace druhého je mocenskou operací *par excellence*. To odpovídá Foucaultově přístupu, podle kterého nelze oddělit vědění od moci, diskurs od násilí. Tu myšlenku ovšem nalezneme ve fenomenologickém konceptuálním hávu už u raného Sartra, v jeho *Bytí a nicotě* (1943).^[5] Sartre rozvíjí Hegelovo téma boje o uznání. V jeho pojetí probíhá boj o uznání především tak, že se jeden snaží z druhého učinit svým pohledem věc, pasivní předmět chycený do kategorie (pojmu, představy), která jako „esence“ předem definuje jeho „existenci“, a tak ji zbavuje svobody. Aktem vědomí, jímž takto redukuje druhého na pasivní a nesvobodný objekt, zároveň potvrzuje sebe jako aktivní a svobodný subjekt.

Said ukázal, jak taková objektifikace operuje v antropologickém a orientalistickém diskursu, ať už si to antropolog uvědomuje či ne. Koncepty „rasy“ či „kultury“ fungují jako skupinové esence, jež mají vysvětlit chování jednotlivců, kteří na rozdíl od antropologa nevyšli ze skupinového bytí – rozdíl mezi těmito dvěma koncepty je pouze v tom, že do rasové esence je člověk chycen navždy, zatímco z kulturní esence se může osvobodit, asimiluje-li se do racionální civilizace svých pánů – kolonizátorů. Taková asimilace je podmínkou jeho individuální emancipace. V racionální civilizaci totiž lidé již údajně odhodili partikulární skupinové tradice (pověry, zvyky) a stali se autonomními jednotlivci, řídicími se univerzálním rozumem (vědou). Zatímco domorodci jsou nesvobodní, podmanění kmenovým bytím, výzkumník je svobodný, neboť jeho chování již není řízeno partikulární kulturou, ale univerzální racionalitou.

M.T.: V kritice vědecké a zvláště antropologické objektifikace zaznívá určitý apel na přehodnocení poznávajícího subjektu...

P.B.: Ano, Saidova teze vnáší reflexivitu do subjektu vědeckého poznání. Ukazuje, že subjekt není čistým vědomím, které by se vznášelo nad praktickými a mocenskými vztahy, ale je součástí těchto vztahů. Jak připustíme tohle obecně, tak to konkrétně znamená, že na subjektu můžeme provádět totéž, co on provádí na kolonizovaném objektu. Totiž že pohled může být obrácen. Jako první to, pokud vím, začal systematicky a explicitně dělat Pierre Bourdieu. Začal antropologickým výzkumem Berberů v Alžírsku a pak použil stejnou teorii a metodu na výzkum francouzské společnosti. Tím vlastně podkopával nárok západního subjektu na univerzální pozici – ukázal, že zdánlivě nestranný pohled je ve skutečnosti zakotven v partikulární kultuře a partikulárních sociálních vztazích.

Tohle dnes už zní banálně, ale v 60. letech to tak banální nebylo, protože sociologie a antropologie byly definovány odlišnými předměty, jímž odpovídaly odlišné metody. Zájmem antropologie bylo mimoevropské obyvatelstvo tradičních společností, zájmem sociologie byly moderní evropské společnosti. Antropologické metody zachycující kulturní vzorce chování se považovaly za nevhodné pro moderní společnosti, v nichž jednotlivci ve svém chování sledují racionální užitek či abstraktní pravidla morálky a práva. Člověk v tradiční komunitě žije na omezeném prostoru, zatímco moderní člověk žije v masové společnosti. Nelze ho podřadit pod nějakou skupinovou kulturu, není epifenomémem nějaké skupinové esence, ale nositelem práv a závazků, autonomní osobou sledující racionálně své cíle, členem společnosti rovných a svobodných občanů. Je nabíledni, že na sebe musí vzít svou *white man's burden* a převzít zodpovědnost za ubohé divochy, kteří nevědí co činí, neboť je nereflektovaně pohánjí jejich „kultura“ (v horším případě „rasa“).

Z toho je vidět, že odlišení antropologie a sociologie neodráželo nějakou neutrální logiku diferenciací předmětů a metod vědy, ale ideologickou dichotomií, která ospravedlňovala kolonialismus. Filosoficky to byla dichotomie mezi univerzálním rozumem, s jehož pomocí se člověk stává svobodný, a partikulárními tradicemi, které člověka udržují v podmanění. Sociálně-vědně to byla dichotomie mezi *moderními společnostmi* racionálních

jednotlivců a *tradičními společnostmi* skupinových identit. A právě tohle Bourdieu zlomil tím, že „kulturalizoval“ či „antropologizoval“ přístup k moderním společnostem, že ukázal, jak je domněle univerzální subjekt moderního vědění konstituován zvláštní evropskou kulturou. Samozřejmě že na tom rozdílu mezi tradiční a občanskou společností něco je a nemá smysl ho odmítnout *en bloc*. Co z něj činí „ideologii“ je jeho absolutizace – proměna *rozdílu*, relativizovaného jinými rozdíly, do *dichotomie*, představující se jako poslední základ všech rozdílů. Je to tedy jen variace na obecný problém sociální identity tak, jak jsem o něm mluvil před chvílí.

M.T.: Bourdieu vnímá aktéry jako aktivně působící (aniž by z nich chtěl dělat subjekty) a kromě studia struktur se zaměřuje na studium sociálního jednání. Zdá se mi, že se tímto, v určitém smyslu, Bourdieu vymezuje vůči svému současníkovi Foucaultovi.

P.B.: Bourdieu chápe svou teorii sociálního jednání jako překonání sporu mezi objektivismem a subjektivismem, strukturalismem a fenomenologií, tedy ve francouzském kontextu 50. a 60. let mezi Claude Lévi-Straussem a Jean-Paul Sartrem. Foucaultovy *Slova a věci* skutečně spadají na první stranu této dichotomie. Ale počínaje *Archeologií vědění* provedl Foucault podobný posun, jaký naznačuješ u Bourdieu. Přestává ho zajímat zachycení diskursu jako systému a začíná ho pojímat jako soubor praktik. Ve svém *Vynalézání každodennosti* (1980)[6] dokonce Michel de Certeau úplně obrací tvou charakterizaci obou myslitelů: jakmile Bourdieu položí hlavní těžiště své teorie do habitusu, souboru dispozic jednat určitým způsobem, a pochopí praktiky pouze jako „exteriorizaci“ habitusu, do nějž se předtím „interiorizovaly“ struktury, pak jen sofistikovanějším způsobem potvrzuje původní strukturalistický determinismus. Ostatně jeho nejslavnější práce jako například *Distinkce* (1979)[7] měly za cíl právě demystifikovat iluzi svobodné individuální volby a kreativity a ukázat, jak i ty nejintimnější životní volby včetně volby partnera jsou strukturálně předurčeny naší pozicí v sociálním prostoru. Naopak Foucault v *Dohlížet a trestat* (1976) a *Vůli k vědění* (1976) ukazuje šíření „technik“ disciplinace jako kontingentní pohyb zespodu, jako mikrosociální inovaci, která je neodvoditelná z makrosociálních struktur, jako řetězení „taktik“, které se postupně vkládají do dalších a dalších sociálních institucí až z tohoto pohybu nakonec vzniká celková „strategie“ v podobě jisté strukturální konfigurace. Já ale četl Bourdieu tvým způsobem – utkvěly mě z něj nejvíc pasáže, kde popisuje jednání zevnitř, tj. z hlediska jeho neredukovatelnosti na strukturu. A proto pro mne byl Bourdieu vždycky kompatibilní z Foucaultem 70. a 80. let, který naprosto explicitně chápe vědění, moc i subjekt primárně z hlediska praktik, nikoliv struktur. (Shrnuji tento Foucaultův přístup v závěru té zmíněné knihy, co vyjde v Dokořán.)

M.T.: Said a Bourdieu používají konceptu *hegemonie* Antonia Gramsciho. Ty tohoto pojmu používáš také. V čem se ti zdá užitečný?

P.B.: Obvykle znamená hegemonie prostě převahu či nadvládu. Gramsci přenesl těžiště toho konceptu z mechanicky pojaté silové nadvlády do oblasti kultury a významových struktur. Fyzické donucení (nebo jeho hrozba) nestačí k zajištění sociálního a politického řádu. Nejspolehlivější poslušnost není ta, která je založená na donucení a hrozbách, ale ta, která je založená na dobrovolném souhlasu. A ten se zase opírá o určitou interpretaci světa – o soubor významů, reprodukováný kulturou. Předpokladem panství státu tedy není jen monopol násilí, ale také a především to, že hodnoty, pojmy a vidění světa partikulární skupiny, která vládne, jsou v dané společnosti považované za univerzální, tedy za něco, co nepřináleží jen k té partikulární skupině, ale vyjadřuje povahu světa a člověka jako takovou či alespoň identitu

dané společnosti v jejím celku. Toto vidění světa odpovídá zájmům vládnoucí skupiny na udržení její moci, neboť líčí její výsadní postavení jako přirozené, legitimní a odpovídající řádu světa. „Hegemonií“ či „kulturní hegemonií“ nazývá Gramsci právě tuto falešnou univerzalizaci partikulárního. Navazuje tím na marxistické pojetí ideologie. Když Marx mluvil o buržoazní politické ekonomii jakožto ideologii, tak tím měl na mysli právě to, že prezentuje jako univerzálně platné pojmy, které jsou ve skutečnosti spjaty se strukturou kapitalistické společnosti viděnou prizmatem třídního zájmu.

Podle Gramsciho tvoří kulturní hegemonie jádro „zdravého rozumu“ dané epochy či společnosti. Hegemonické normy, hodnoty a vidění světa definují prostor legitimních identit a názorů a vylučují identity a názory, které se do něj nehodí. Toto vylučování nemá podobu racionálního a vědomého odůvodňování, ale naopak podobu samo-zřejmosti, evidence, toho, o čem se nemusí mluvit, neboť je to všem předem jasné. Není třeba argumentovat, neboť „to dá rozum“ a „rozumí se samo sebou“, že tohle se nedělá či ten a ten není normální. Co se představuje jako samozřejmé a obecně lidské je přitom jen falešnou univerzalizací partikulárních norem vládnoucí skupiny.

Zdravý rozum moderní kultury je živěn diskursy vědy. Když Foucault popisoval fungování moderní vědy – lékařství, sexuologie, psychiatrie – tak ho zajímalo, jak je kulturně a historicky specifickým konstrukcím přirozeného a nepřirozeného dávána autorita vědy tím, že jsou „resignifikovány“ do protikladu normálního a patologického. V tomto vědeckém hávu je pak tato dichotomie součástí mocensko-diskursivního kulturního systému, který vylučuje homosexuály, blázny a všechny ostatní kategorie subjektů, jež neodpovídají vědecky definované „normalitě“. Foucaulta přitom zajímaly nejen procesy a praktiky normalizace, ale také taktiky odporu proti nim, neboť „kde je moc, je i rezistence“. Gramsciovsky řečeno lze tyto taktiky považovat za praktiky odboje proti určité kulturní hegemonii, která určitý typ subjektů, chování či duševních nebo fyzických rysů vylučuje vně toho, co je přijatelné, legitimní a náležité.

III. Liberální a radikální pojetí inkluze

M.T.: Při sporech o multikulturalismus předkládáš určitý ideál multikulturní společnosti, který spočívá v uznání příslušníků menšin. Ve „společnosti inkluze“ by bylo cílem zabránit tomu, aby menšinová identita negativně ovlivňovala rovná práva. Má být odstraněna marginalizace jakékoli jinakosti – ať už nositelů menšinových kulturních identit nebo žen, gayů, lesbiček, handicapovaných a dalších. V „inkluzivní společnosti“ už nemá být nikdo znevýhodněn. Je to taková společnost, z níž je odstraněn politický či kulturní útlak, který vychází z falešného univerzalizmu hegemonní skupiny. Cestou k tomu by měla být paralelní proměna většiny i menšiny a proměna norem z exkluzivních v takové, které jsou přijatelné pro všechny. Není tento ideál příliš ideální? Nestojí v pozadí snaha o realizaci moderního projektu nebo jakási logika osvícenství?

P.B.: (*Smích...*) Stojí! Já tento ideál chápu jako regulativní ideál v Kantově smyslu - jako ideální měřítko, které má podněcovat jednání, ale je z principu nedosažitelné. Takový ideál může motivovat vyloučené, stigmatizované i ty, kteří se s nimi solidarizují v rámci emancipačních hnutí. To je pro mě neredukovatelný zbytek osvícenského humanismu. Ten je však zarámován a modifikován „posthumanistickým“ či „postrevolučním“ uvědoměním toho, že emancipace nespočívá v jednorázovém, finálním „osvobození“, nýbrž že je nekonečným procesem „osvobozování“. Ideál nikdy nemůže být plně realizován, lidská společnost nemůže být nikdy zcela inkluzivní. Každá identita má sklon vylučovat a znehodnocovat jiné identity a to patří k sociálnímu životu jako antropologická konstanta – realizace jednoho člověka či skupiny vždy ohrožuje realizaci jiných. Spravedlivá společnost, v níž by realizace každého

byla v souladu s realizacemi všech – v níž by individuální jedinečnost byla v bezprostředním souladu s povahou a cíli společenství - nemůže v principu existovat.

A přesto může tato původně komunistická idea (Marx v ní ovšem sekularizoval křesťanskou myšlenku spásy každé jednotlivé duše v Bohu prostřednictvím jejího přijetí do „mystického těla Kristova“) motivovat konkrétní boje za rovnou důstojnost. Jak ukazuje žák Louise Althussera Jacques Rancière, politika ve vlastním slova smyslu spočívá v emancipačních bojích, v nichž se jednotlivci a skupiny bouří proti subalternímu místu, které jim je přiděleno systémem.[8] Správu a reprodukci společnosti ve smyslu jisté hierarchické distribuce míst v sociálním prostoru má naopak na starosti „policie“ v širokém smyslu, v němž se toto slovo používalo v 18. století. Dnes ovšem dáváme „policii“ daleko užší význam udržování bezpečnosti a celkový systém správy celku a distribuce míst nazýváme „politikou“. Tím vytěšňujeme možnost *emancipační* politiky, která proti pořádku staví rovnost „kohokoliv s kýmkoliv“ a zavádí tak do sociální hierarchie anarchický prvek: ruší sociální pořádek a způsobuje nenadálá setkání lidí *jako lidí*, nikoliv jako nositelů určitých sociálních rolí a obyvatelů určitých, hierarchicky seřazených míst v sociálním prostoru. Rancière volně vytěžuje Foucaultovo vymezení moderní „biomoci“, která jednak dělí populaci do různých sociálních kategorií (makropolitická strana „policie“) a jednak prostřednictvím disciplinace zajišťuje internalizaci těchto kategorií jednotlivci (mikropolitická strana „policie“). Vytěžuje však také myšlenku velkého fašistického myslitele Carla Schmitta (možná jediného skutečného fašistického myslitele, nepočítáme-li anarchosyndikalistu George Sorela, na nějž navazoval Mussolini) o tom, že politično je definováno střetem vzájemně neslučitelných identit a nároků a že tyto konflikty jsou ze sociálního života nevykořenitelné. Nelze dospět do stavu, kdy by najednou konflikty zmizely a zavládla by všeobecná harmonie. Komunistická anarchie ani liberální řád (v němž by byly všechny spory řešeny vzájemně výhodnou směnou, morálním dialogem či soudním procesem) nemohou existovat.

Politika v silném slova smyslu (v protikladu k „policii“, tj. politice v obvyklém, liberálně-demokratickém smyslu) spočívá v boji vyloučených a utlačovaných za rovné uznání. Motivační pružinou tohoto procesu je idea inkluze – zahrnutí mezi rovné subjekty. V těchto konfliktech se společnost polidšťuje, civilizuje tak, že rozšiřuje hranice myslitelného a legitimního a připouští stále větší pluralitu. Série emancipačních zápasů je nekonečná, neboť každé zahrnutí má jako svou druhou stranu vyloučení, každá rovnost je opřena o nerovnost, každá identita potlačuje jiné identity, každé vítězství nastoluje určitou hierarchii, kategorizuje, identifikuje, a tím od sebe lidi odděluje. Každé vítězství tedy znova potvrzuje „policii“ proti emancipační „politice“, a zakládá podmínky pro nějakou další revoltu, již bude znovu oživen anarchický moment chaotické rovnosti „kohokoliv s kýmkoliv“ a homogenní řád bude přechodně suspendován vpádem heterogenního. Emancipace není vykročením z říše nutnosti do říše svobody, ale procesem periodicky obnovovaného „vykračování“, jímž je systém modifikován a polidšťován, aniž by byl definitivně a revolučně překonán a nahrazen svobodnou realizací lidské podstaty, kterou si představoval raný Marx pod hlavičkou komunismu.

To odpovídá Foucaultově kritice humanistické i freudo-marxistické „represivní hypotézy“ ve *Vůli k vědění*. Tato hypotéza je spjata s představou osvobození z represivního systému v podobě revolučního skoku do říše svobody, v níž se bude svobodně realizovat lidská přirozenost, kreativita, libido. Proti této eschatologické dichotomii mezi utlačivým systémem a stavem svobody, k němuž se dojde poslední bitvou (sekularizace křesťanské představy Armageddonu), staví pozdní Foucault postrevoluční představu emancipace. Emancipace je v ní vždy konkrétním osvobozováním z konkrétních podmaňujících mechanismů. Toto vymaňování zároveň vždy spoluvytváří jiná omezení. Svoboda není

konečný stav, ale realizuje se pouze v tomto nikdy nekončícím, a tedy sisyfovském procesu. Osvícenská myšlenka emancipace tak není opuštěna, nýbrž redefinována. Na individuální i skupinové úrovni spočívá život hodný toho jména v praktikách svobody, jimiž se potvrzujeme jako spoluautoři svých životů proti silám, které z nás činí pasivní objekty anonymních mechanismů (psychických či sociálních) nebo rozhodování jiných. Toto stávání se svrchovaným stojí také v centru Nietzscheovy etiky. I pro něj spočívá naplnění života v procesu osvobození – sebepřekračování –, nikoliv v nějakém pomyslném stavu osvobození. Foucault se ovšem vyhýbá explicitní formulaci regulativní ideje emancipace. Já zatím naopak zastávám pracovní předpoklad, že normativní vize je potřebná jako motivační pružina a shromaždiště odboje, tedy *prakticky*, nehledě na to, že jde proti antropologickým mezím člověka, a je tedy mylná *teoreticky*.

M.T.: Vzniká zde tedy napětí mezi regulativním ideálem využívaným z praktických důvodů a antropologickými mezemi člověka, které vyjevují nemožnost úplného osvobození, úplné inkluze. V ideálu samotném spočívá jistá chyba. Úplná inkluze by přece znamenala homogenizaci, vyrušení všeho neasimilovatelného, heterogenního. V polohách dovedených do krajnosti evokuje představu o možnosti konečného revolučního osvobození, finální homogenizace, vyrušení všeho neasimilovatelného, heterogenního, což mimo jiné připomíná nechvalně známý ideál „konečného řešení“. Hovoříme-li na druhou stranu o praktikách svobody (mimo revoluční či eschatologický model), dostáváme se k jejich odvrácené straně, na které dochází k proměnám poměru sil a ustavování nových hierarchií namísto rovnosti. Jak se s tímto principem vyrovnat na praktické rovině? Jak si představuješ možnosti inkluze v praxi?

P.B.: Zahrnutí v silném slova smyslu by mělo být právě opakem homogenizace jako procesu, v němž je jiné buďto přijato v podobě stejného (asimilováno), anebo vyvrženo vně (vyloučeno). Silná idea zahrnutí evokuje naopak přijetí jiného *jakožto jiného* a neasimilovatelného. Jak jsem řekl, zdroj této silné ideje zahrnutí je náboženský – přijetí každé duše v její jedinečnosti Bohem, zahrnutí všech lidí v „mystickém těle Kristově“. Máš pravdu, že v politice obvykle evokujeme slabou ideu inkluze jako přijetí do homogenizovaného prostoru občanské stejnosti, nastoleného rovnými právy. Do něj jsme přijati nikoliv jako jiní, ale *jakožto stejní*. Skutečná výzva politického myšlení a praxe současnosti spočívá v adekvátním seřazení vztahu těchto dvou idejí inkluze. Zkusím ještě rozvést rozdíl mezi nimi. Na politicko-právní rovině formálních definic statusu, práv a příležitostí se nevyhneme homogenizující představě inkluze – právně-politická rovnost zahrnuje druhého za cenu zestejnění. Uznali-li jsme rovná práva druhého, to proto, že druhý je také člověk jako my, že s námi sdílí stejnou lidskou přirozenost. To však nevylučuje, aby mimo právo a stát probíhala inkluze ve smyslu přijetí druhého jakožto jiného, heterogenního. Obvyklým místem slabé inkluze je liberální stát, obvyklým místem silné inkluze je radikálně-pluralitní prostor občanské společnosti. Slabá, liberální a silná, radikální inkluze se navzájem doplňují a současně nelze jednu redukovat na druhou.

Neschopnost důsledně rozlišit tyto dvě roviny přijetí jiného vedla Nietzscheho, Bataille i Foucaulta ke scestným politickým angažmá, například Foucaulta k tomu, že oslavoval Íránskou revoluci, protože měl pocit, že je to mystický zážitek proměny jednotlivce a světa – tedy setkání s radikálně jiným, setkání toho typu, jaké nám umožňuje např. avantgardní umění. Jenže zkušenost umění náleží k silné, heterogenní inkluzi, která je jiného řádu než v jakém funguje monopol násilí a státní byrokracie. Stát se musí osedlávat, krotit a omezovat slabou, liberální inkluzi. Jestliže se ho někdo zmocní se záměrem nastolit silnou inkluzi, má to katastrofické důsledky. To předvedli názorně bolševici s jejich „diktaturou

proletariátu“ jako cestou ke komunismu. Jestliže sovětský socialismus v tomto smyslu smísl politiku („policii“) s (pseudo)náboženstvím, pak fašismus zase smísl politiku s (pseudo)estetikou. Zatímco v pravém náboženství a pravém umění se setkáváme s druhým jako jiným, i v té nejcivilizovanější, totiž liberální podobě politiky („policie“) se můžeme setkat s druhým pouze jako se stejným. Oba totalitarismy 20. století jsou mimo jiné důsledkem smísení těchto dvou řádů lidské interakce.

Skutečně otevřená společnost musí vedle liberální „rovnosti stejných“, kultivovat také radikální „rovnost jiných“. První rovnost je zajišťovaná státem, druhá rovnost se experimentuje v nestátním prostoru sdružování - v humanitární a charitativní práci, v kulturních a uměleckých výměnách, ve svátcích, karnevalech a *street parties* ... Kdyby společnost neměla žádnou jinou dimenzi než tu, která je definována rovnými právy a běžným diskursem státních politik, pak by i nejliberálnější stát byl tou nejchmurnější antiutopií. Inkluze by znamenala asimilaci druhého, nikoliv otevření se mu. Zároveň ale nelze tu liberální, zestejňující inkluzi přeskočit, o čemž svědčí nejen hrůzné konce jejího popření bolševiky a fašisty, ale také to, že právě v boji za ni se často paradoxně otevíráme radikálně jinému – toto otevírání je „nechtěným“ důsledkem všech velkých občansko-emancipačních hnutí, my jsme ho naposledy celospolečensky zažili v listopadu a prosinci 1989, ale různá lidskoprávní, humanitární a emancipační hnutí a iniciativy ho zažívají dnes a denně.

M.T.: Možná trochu odbočím, a to na základě jiného typu představ o lepší společnosti. Jednou z takových koncepcí byly různé typy humanismu. Určitý typ humanismu byl formulován ve Francii 20. století např. u Sartra. Během 60. let však došlo k polemikám a objevili se radikální kritiky humanismu. Mohl by jsi říci, proč je podle tebe humanismus kritizován?

P.B.: Definuji humanismus jako ideologii, která na místo Boha nebo metafyzické substance staví člověka a jeho rozum jako domnělý základ světa. Na filozofické rovině je to linie, která jde od Descartových *Filosofických meditací* k Husserlovým *Karteziánským meditacím*. Praktickým pendantem této teoretické představy je vzmach moderní vědy a techniky. Jako se snaží člověk stát základem sebe sama a světa *filosoficky* v Descartově *cogito ergo sum*, snaží se o to i *prakticky* v nastolení vědecko-technického panství nad přírodou i společností.

Jenže člověk nemůže být počátkem sebe sama, nerodí se na základě svého záměru, svého projektu. Počátek jeho života je člověkem neuchopitelný stejně jako jeho konec. Když tohle uznáme, uznáváme tím konečnost a smrtelnost člověka. Humanismus moderních utopií předkládá projekt jiného života, ve kterém se člověk zbaví všech omezení. Je to sekularizovaná představa nesmrtelnosti. Foucaultova koncepce emancipace, tak jak jsem se ji pokusil charakterizovat, je naopak posthumanistickou a postrevoluční koncepcí. Vztah posthumanismu k humanismu je analogický vztahu Foucaultova kritického osvícenství k osvícenství dogmatickému: jako si kritické osvícenství podržuje kladné hodnocení rozumové reflexe, přestože současně ukazuje její meze, také posthumanismus si uchovává kladné zhodnocení lidské svobody, ale zároveň ji zbavuje absolutistických – „bohorovných“ – nároků. Politicky vzato se svoboda proměňuje z revolučního „osvobození“ do reformistických praktik „osvobozování“. Jinak řečeno: globální revoluční praxe jednoho homogenního aktéra (dělnické třídy) je nahrazena nekonečnou sérií lokálních reformistických praktik různorodých hnutí.

Feminismus mě zajímal mimo jiné právě jako kritika humanismu ve smyslu sklonu moderního člověka k sebezbožštění. Toto úsilí o uchopení vlastního počátku, o soběstačnost a autonomii náleželo podle moderního patriarchálního kulturního modelu muži, zatímco žena údajně nebyla schopna oddělit duši od těla – rozum od vášně - a tím pádem ani dosáhnout mužské autonomie. Feministická analýza vazby mezi humanismem a patriarchátem je velmi

dobru přístupovou cestou k dekonstrukci humanismu, respektive k jeho rekonstrukci do podoby posthumanismu.

IV. *Practicismus proti intelektualismu aneb spor s Markem Jakoubkem*

M.T.: Současná polemika, která se rozproudila v reakci na texty Marka Jakoubka věnované studiu kultury romských osad vyplavila několik zajímavých otázek, které nejsou vázány pouze na to, co Jakoubek říká, ale jsou příznakem určité bouřlivé proměny jak v antropologické teorii, tak ve společnosti. Námitky, které vznášíš proti Markovi Jakoubkovi nejsou námitky vůči němu, ale vůči určité epistemologické konfiguraci. Nejde do jisté míry o spor mezi strukturalismem a poststrukturalismem, objektivistickými přístupy a přístupy interpretativními, mezi systémovými přístupy a přístupy interakcionistickými?

P.B.: Přesně tak. Co mě na tom fascinuje jsou politické a praktické důsledky těch epistemologických či teoretických opozic. Jsme zase u souvislosti teorie a praxe! Marek mě svou knihou pomohl pochopit tu vazbu. Nebál se radikálně domyslet praktické důsledky objektivismu. Nakonec končí ve formulaci aporie: protože kultura romských osad je úplně protikladná naší kultuře lidských a občanských práv, nezbyvá než její nositele asimilovat, ale to my nemůžeme udělat právě proto, že jsme kulturou lidských práv, a tudíž respektujeme jejich jinakost. Pro mě tohle dilema ukazuje nevhodnost objektivistického konceptu kultury pro osvětlení otázek multikulturního soužití. Zkusím vysvětlit proč.

Objektifikace kultury zcela vypouští jednu její stránku – totiž to, že je souborem praktik konkrétních aktérů. Ze strukturalistického hlediska jsou aktéři pouhé věšáky kultury a jejich praktiky jsou jen závislou proměnnou – reprodukují daný systém, o jehož teoretické zachycení jde, jsou jen nepodstatným epifenomémem, v němž se manifestuje skrytá podstata – struktura. Podle mne naopak kultura sestává *jak* ze sedimentovaných struktur, které determinují jednání, *tak* z jednání, které zpětně determinuje struktury. Jakmile se struktura neoddělí od jednání, ale naopak nahlédne z hlediska toho, jak je v jednání realizována, praktické problémy multikulturního soužití se přestanou jevit neřešitelné, což vůbec neznamená, že bychom je někdy mohli vyřešit jednou provždy a definitivně.

Objektivistická perspektiva je statická, ruší aspekt času. To je pochopitelné, protože ruší aspekt jednání. Jednání je pro ní nepodstatné, protože je pouhým opakováním struktury. Tím pádem však není schopna popsat proměnu struktury. Antropolog může pouze definovat strukturu. Nic víc jeho koncepty nedovolují. Když se na kulturu naopak podíváme z hlediska jednání a aktérů, ocitneme se v čase a zároveň uvidíme, že jednání nejen reprodukuje struktury, ale také je proměňuje. To byl podle mne geniální vhled některých konzervativních myslitelů od Edmunda Burka po Michaela Oakeshotta: po staletí sedimentovaná tradice zůstává naživu jen proto, že se neustálým opakováním také inovuje, bez této kontinuální inovace se tradice stává mrtvolou, která ve strnulém objetí dusí společnost a provokuje tak revoluci.

Dobrou přístupovou cestou k pochopení vztahu struktury a jednání, determinace a inovace je lingvistická dichotomie mezi *langue* a *parole*. Systém pravidel hry (*langue*) neexistuje bez toho, že by podle nich někdo hrál. Promluva (*parole*) je tah v té hře. Systém jako souhrn abstraktních možností je výtvozem teoretika, který ho dedukuje z konkrétních tahů. Systém má tedy jen fiktivní existenci, pokud se neaktualizuje v těchto tazích. Reprodukce systému předpokládá neustálé opakování tahů. Nutnost opakování implikuje možnost variace různých herních stylů a z dlouhodobého hlediska také možnost proměny pravidel samotných. Tenhle vhled dobře rozvíjí Derrida v konceptu *iterabilité*. Také Judith Butler ukazuje, jak člověk zevnitř toho systému může systém rozehrávat proti němu samotnému tím, že všelijak ohýbá a posunuje pravidla. Systém není tak svrchovaný, jak ho

líčí strukturalisté, neboť je konec konců závislý na opakování činů, na praktikách. Nemůže existovat bez reprodukce a ta reprodukce probíhá jenom na konkrétní úrovni jednání. Konkrétní realizace pak není nikdy zcela vyvoditelná ze systému, podobně jako není jazyková promluva vyvoditelná z gramatických a syntaktických pravidel jazyka. Krajním dokladem takové nedeterminovanosti jazyka je samozřejmě poezie a krásná literatura. Podobnou kreativitu však je možno pozorovat v každodenním fungování přirozených jazyků a živých kultur pod podmínkou, že je neredukujeme na systém.

M.T.: Marek Jakoubek stanovuje dvě gramatiky, které jsou vzájemně na sebe nepřevoditelné: společnost založenou na příbuzenství a společnost založenou na občanském principu. Některé interakcionistické přístupy (například přístup F. Bartha) odporují představě uzavřených systémů.

P.B.: To že strukturalismus chápe kulturu jako do sebe uzavřenou, není náhoda, je to dáno právě zaujetím striktně systémového pohledu – tedy odhlédnutím od praktik a aktérů. Jakmile kulturu redukuji na „systém“, nemám jinou možnost, než ho pojmut jako „uzavřený systém“. Jak zdůrazňuje Michel de Certeau ve zmíněné knize, takový „totalizující“ (tedy celek zvnějšku uchopující) pohled zároveň homogenizuje: odhlédnutím od praktik probíhajících v čase redukuje kulturu na vztahy v eukleidovském, homogenním prostoru. Syn-optický, „sou-vidící“ pohled převádí veškerou jevovou rozmanitost na jeden společný jmenovatel. Alternativou je si představit kulturu nikoliv jako vztahy bodů v uzavřeném prostoru, nýbrž jako opakující se praktiky v otevřeném čase. Hledisko vnějšího pozorovatele, synchronicky zřícího strukturu, je tak nahrazeno (či alespoň doplněno) hlediskem diachronicky jednajícího aktéra.

Jak jsem již zmínil, kritiku objektivismu a strukturalismu provedl již před Michelelem de Certeau Bourdieu v knize *Nárys teorie praxe* (1972) a posléze v *Praktickém smyslu* (1980).^[9] Napadl v nich Lévi-Strausse za to, že vkládá do svého popisu sociálního jednání hledisko intelektuála, který se ho nezúčastní, ale nazírá ho zvnějšku jako nestranný, nezúčastněný pozorovatel, jenž právě díky tomuto vnějšímu postavení je schopen zachytit celek. Ale paralelní intelektualismus nalezl Bourdieu i u Sartra *Kritiky dialektického rozumu* (1960)^[10] – u něj je to zákeřnější, neboť se explicitně hlásí k fenomenologickému popisu jednání zevnitř. Také jeho rekonstrukce jednání však podle Bourdieu vnáší do sebepojetí aktéra teoretický pohled pozorovatele a vytěšňuje tak kvalitativní rozdíl mezi zřením (*theoria*) a jednáním (*praxis*), mezi reprezentací a působením. U objektivisty Lévi-Strausse i subjektivisty Sartra tedy hledisko teorie nahrazuje a vytěšňuje hledisko praxe. Oba projektují „logiku teorie“ (tj. logiku jejich praxe jako teoretiků) do „logiky praxe“. Oba kontaminují modelem intelektualizované kultury, v níž žijí, popisy kultur, které pozorují.

U lingvistů spočívá takový intelektualismus v představě, že když mluvčí formuluje gramaticky správnou větu, jedná podle nějakého kódu, systému formulovaných pravidel, „gramatiky“. Proti této představě je třeba s Chomským odlišit „výkon“ (*performance*) od „poznání“ (*knowledge*): výkon není založen na poznání, praxe není založena na teorii. Když mluvím, tak nevybírám ze systému pravidel, ale prostě mluvím, bezprostředně ta pravidla používám. Aktualizuji je, *aniž bych je teoreticky znal*, aniž bych měl v hlavě předem jejich „systém“. Z vnějšího hlediska pozorovatele to však vypadá naopak – totiž jako bych měl v hlavě systém pravidel, jak správně tvořit slova i souvětí. Tento vnější popis řečového jednání implantuje do jednání aktéra pohled pozorovatele – vytěšňuje logiku praktik logikou teorií těchto praktik a obecněji přirozený jazyk jazykem vědy a axiomatických systémů.

Co platí pro přirozený jazyk, platí i pro kulturu. Jakoubkova analýza kultury romských osad v jejím protikladu k občanské společnosti je pro mne brilantním příkladem tohoto

intelektualismu. Obě kultury jsou pojaty nikoliv jako přirozené jazyky, nýbrž jako umělé jazyky – jako axiomatické a logicky koherentní systémy, jeden je definován axiomem příbuzenství, druhý axiomem občanství. Protože oba systémy jsou v posledku redukovány na tyto své zakládající principy – homogenizující společné jmenovatele - a ty se navzájem vylučují, žádný kompromis či křížení mezi nimi nejsou možné.

Představa, že můžeme kulturu převést na jeden princip a pak říci, že principy dvou kultur se vylučují a nemohou koexistovat, je typickým příkladem intelektualismu. Přijmeme-li opačný pohled, který pracovně nazývám „practicismem“, uvidíme, že kultura stejně jako přirozený jazyk není axiomatickým systémem, a tudíž ani nemá logickou koherenci a homogenitu. Různé praktiky toho, co identifikujeme jako jednu kulturu, mohou být, co se jejich domnělých zakládajících principů (abstrahovaných z nich teoretikem) týče, heterogenní a vzájemně se vylučující. Nejsou totiž propozicemi umělého jazyka a nejsou tudíž ani vyvoditelné z jednoho principu. Kde je například společný jmenovatel a zakládající princip spotřebních praktik londýnských dělnických vrstev a výtržnických praktik londýnských *rowdies* (náležejících k těmto vrstvám)? Tím, že Jakoubek vysvětluje fungování živé kultury za pomoci jí cizorodého modelu umělého či vědeckého jazyka, vlastně asimiluje kulturu romských osad i kulturu občanské společnosti do své vlastní kultury vědeckého výzkumníka a teoretika. Jak říká Bourdieu, intelektualismus je zároveň „intelektuálo-centrismem“. Jenže reálný život není vědecký ústav či univerzita a živá kultura není teoretickým systémem. V protikladu k intelektualistickému sražení všech praktik na model teoretických systémů vědění je třeba tyto systémy pochopit jako produkt jistého typu kulturních praktik – totiž praktik vědců a teoretiků.

Je-li první iluzí objektivismu redukce sociální skutečnosti či kultury na uzavřený a koherentní systém, pak jeho druhou iluzí je představa, že lze vědecky popisovat tento „objekt“ bez toho, aby byl zároveň vzat v úvahu a reflektován poznávající „subjekt“. Tento problém se vyskytuje i v jiné problematice, do níž jsem intervenoval svou knihou *Západ a islamismus. Dialog kultur nebo střet civilizací?* (CDK, Brno 2001) Huntington vysvětluje neslučitelnost islámské a západní civilizace stejným způsobem, jakým Jakoubek vysvětluje neslučitelnost české a romské kultury. Podobně jako Jakoubek, také Huntington líčí civilizace (v německém překladu „kultury“) jako uzavřené systémy, které jsou definovány zakládajícími hodnotami a principy. Z tohoto hlediska pak oba více méně říkají totéž - totiž že cizí kultura (romská, islámská) je založena na jiných hodnotách než naše, a proto není možný dialog, ale pouze asimilace, a pokud ta se nepodaří (jako v případě islámské kultury), pak nezbyvá než střet nebo oddělení. Nebere se přitom v úvahu, že ten, kdo vyslovuje tento soud, je součástí popisované reality. Aby mohl vůbec vyslovit soud o tom, že islámský svět má jiné hodnoty, musí už nastolit vztah mezi svým, západním světem a světem islámu.

Tvrzení, které popisuje civilizace jakožto v sobě založené, od sebe hermeticky oddělené kontejnery hodnot, se vyvrací svým vyslovením. Byla-li by realita taková, nemohli bychom to tvrdit, neboť by neexistovaly kanály interakce a komunikace, jejichž prostřednictvím bychom se o tom mohli přesvědčit. Jakmile takové interaktivní překrytí dvou kultur existuje a lze tedy o druhém něco vědět, pak to vyvrací absolutní heterogenitu, k níž poukazuje idea střetu civilizací. Jinak řečeno, tvrzení o heterogenitě a vnějškovosti dvou domnělých civilizací je možné pouze díky styčným plochám jejich vzájemného překrytí. Jenom když komunikuji s druhým a potvrzuji tím sdílenou *stejnost*, mohu si vytvořit představu o naší *odlišnosti* a naopak – identita a difference se vzájemně předpokládají a relativizují, absolutizace jednoho pólu (odlišnosti) a vypuštění druhého (stejnosti) vytěsňuje jejich vzájemnou konstituci v procesu interakce. Interakce přitom předchází reprezentaci druhého – jednání předchází představování. Představuji-li si druhého jako absolutně

odlišného, tedy takového, že s ním nelze komunikovat a koexistovat, je tato představa vždy již výsledkem jisté komunikace a koexistence s ním.

Konkrétně řečeno: interakce západních a orientálních společností předchází vytvoření představy o Západu a Orientu jako dvou oddělených a protikladných entit. Ideologická manipulace obrací tento sled mezi praktickým vztahem a reprezentací, když v nám představuje údajně původně oddělené a soběstačné entity, které se teprve následně střetávají a rozpoznávají svou neslučitelnost. Na obhajobu Huntingtona však musím říct, že jsem měl vždycky pocit, že velmi dobře chápe, že je součástí popisované reality, že jeho teze o „střetu civilizací“ je ve skutečnosti performativní diskursivní praktikou, kterou se snaží navodit realitu tím, že nám vsugeruje, že už tato realita existuje. Předpokladem účinnosti tohoto jeho triku je však právě vytvoření iluze, že nestranně popisuje „objektivní“ realitu zvnějšku, jako její nezúčastněný pozorovatel. Jako ideolog má na udržování takové iluze právo. Vědeckému postoji to však odporuje, neboť podmínkou sociálně-vědního výzkumu je schopnost reflektovat a epistemologicky kontrolovat vlastní východiska a předpoklady a to, jak se promítají do mé konstrukce a definice objektu.

Podíváme-li se na kulturu nikoliv jako na *představovaný systém*, nýbrž jako na *působící jednání*, pak vidíme, že je otevřená, nekoherentní, nepodřaditelná pod nějakého společného jmenovatele. Žádná kultura a identita není představitelná bez střetávání a potýkání se s druhým: „jiný“ je vždy konstitutivním elementem „stejného“. Bez hranic, oddělujících nás od „ciziny“, bychom neměli žádnou „vlast“. Kultury se vymezují proti sobě i kříží, zápasí i hybridizují, eliminují i asimilují. Tyto procesy prolínání a oddělování, zestejšňování a diferenciací začnou být záhadou jen tehdy, redukuje-li živou kulturu na nadčasový axiomatický systém. Místo aby nám umožňovala lépe rozumět tomu, co a jak se děje, nám pak taková teorie tvrdí, že se to nemůže dít, neboť to odporuje jejímu vymezení kultury, tedy abych parafrázoval Hegela: jestliže fakta odporují teorii, tím hůře pro fakta ... Z hlediska Jakoubkovy teorie jsou například proměny židovské kultury a identity v posledních dvou set letech naprosto nepochopitelné.

Rekl jsem, že vedle této fetišizace statické a uzavřené struktury pojaté po způsobu axiomatického jazyka je druhým hlavním problémem (či iluzí) systémově reduktivní teorie vyloučení vědce ze zkoumaného objektu – výzkumník je vnějším pozorovatelem toho, co popisuje. Z mého „practicistního“ hlediska takové „sebevyloučení“ není možné – vědcovo pozorování a popis je vždy již kulturní interakcí, která má vliv na vymezení i popis předmětu zkoumání – totiž druhého. Sama definice jiné kultury je vždy již kulturní praktikou. Vědění vědce není vnější tomu co popisuje, ale je toho součástí. Chtělo by to udělat antropologický výzkum výzkumu romských osad, podívat se na to, jaké jsou jeho kulturní, materiální i mocenské předpoklady - k jaké (sub)kultuře patří lidé, kteří jezdí zkoumat romské osady. Výzkum Romů je přece sám aktem určité kultury a měl by tak být také popsán, nebo být aspoň schopen se na sebe takhle podívat.

M.T.: Výzkumy romské kultury se nezabývají pouze antropologové. Studie, které byly publikovány romisty, jsou - kromě těch jež jsou domněle deskriptivní - také otevřeně angažované. Cílem zakladatelky *Katedry romistiky* Mileny Hübschmannové bylo vytvoření pozitivního obrazu Romů a vyvrácení přetrvávajících stereotypů. Na určité nekonceptualizované rovině šlo o určitou reakci na hegemonii většiny a kontrahegemonní diskurs. To, co romistický diskurs učinilo v očích ostatních badatelů nelegitimním, byl nedostatek teorie a určitý pathos, který ho provázel. Proti tomu jsou přístupy Marka Jakoubka střídavější, méně romantické, více teoretické, ale nebojují proti hegemonii....

P.B.: Souhlasím s charakterizací romistů a do velké míry koresponduje i s jejich kritikou z Jakoubkova pera. Jeho výtky na jejich adresu lze shrnout tak, že kontaminují sociálně-vědní a univerzitní výzkum politikou identity – že místo vědy pěstují ideologii etnoemancipačního hnutí. (Velmi podobné námitky bys našel v kritice dnes v Česku zakládaných programů *gender studies* jako pseudooboru, který je ve skutečnosti jen akademickou podobou feministické ideologie.) Proti romistické pseudovědě staví Jakoubek svou koncepci jako skutečnou vědu. Ta údajně není spojena s žádnou ideologií a subjektivními hodnoceními, ale opírá se o chladnou a nezáúčastněnou analýzu objektu. Zároveň však – a to by pro někoho mohlo být překvapením u čisté vědy – se nám tato koncepce předkládá jako základ, o nějž se má opřít praktické řešení problému! Podobně jako vědění romistů, také Jakoubkovo vědění má sloužit praxi – ale v tomto případě to bude praxe opřená o objektivní vědecké poznání! Nezní ti to povědomě? Mě tedy ano! Takové scientisticko-technokratické pojetí vztahu teorie a praxe měl marxismus-leninismus, který jsem studoval v první polovině 80. let i neoliberální ekonomie, pod jejíž zástavou se dělaly reformy první půle 90. let. Marxisticko-leninská „věda o společnosti“ podobně jako neoliberální ekonomie vycházely ze stejné představy o založení politické praxe na jediné vědecké pravdě. V tomto pojetí funguje věda jako ideologie.

Pro nás foucaultovce na tom není nic divného – vždyť scientismus je ideologií modernity *par excellence*. Jako každá ideologie, i tato má ospravedlnit určitý praktický či mocenský postoj. Na rozdíl od mnoha jiných ideologií (například náboženského typu) je však předpokladem toho, aby plnila svou ideologickou funkci, explicitní se vymezení proti každé ideologii. To je paradox scientismu – věda se stává ideologií ve chvíli, kdy se vymezuje protikladem vůči ideologii. Scientismus tvrdí, že na rozdíl od ideologie jeho základem *není* nějaký praktický zájem, ale nestranné poznání, že *není* důsledkem subjektivních hodnocení, ale pouze objektivního a politicky neutrálního pohledu, že *není* výrazem partikulární skupinové kultury a zájmů, ale univerzálního rozumu a čistého vědění. Avšak po ovoci poznáte je: výtěžkem údajně vědecky nezáúčastněné analýzy kultury romských osad je nezastřená výzva k asimilaci jejich nositelů. Pro čtenáře, který by to náhodou v textu přehlédl, Jakoubek ještě přetiskl tuto nepokrytě politickou tezi na přebal knihy jako výsledek svého přísně vědeckého a od vši politiky odtahovaného výzkumu. To romisté se mi zdají k sobě i ostatním upřímnější. Zatímco Jakoubek hledá ukotvení politických projektů mimo politiku (v oblasti vědy), oni nijak neskrývají, že jejich výzkum je součástí politiky romské identity. Avšak také Jakoubkova „pravá věda“ je součástí politiky identity, jenže v tomto případě identity české: koresponduje s politickým zájmem české většiny na udržení její kulturní hegemonie. Na rozdíl od romistického projektu však se tato politika neodvažuje nazvat svým jménem – podobně jako zakrývá své praktické *hodnocení* maskou teoretického *vědění*, zakrývá si také svou českou tvář maskou občanského principu.

Aby mi bylo dobře rozuměno: moje kritika není motivována moralistickou politickou korektností (přestože s asimilacionismem nesouhlasím, považuji ho za legitimní pozici ve sporech o romskou problematiku), ale povstává naopak z realistické linie politického myšlení tak, jak jde od Machiavelliho přes Nietzscheho a Schmitta k Foucaultovi. Všichni tihle myslitelé zdůrazňovali, že politické jednání a hodnocení není vyvoditelné z nějakých teoretických poznatků, že převedení politických rozhodnutí na racionální důvody, formulované teoretikem, falšuje povahu těchto rozhodnutí. Politický konflikt je konfliktem *interpretací*, které mezi sebou zápasí o nadvládu, nikoliv sporem jediné objektivní *pravdy* se subjektivními míněními těch, kteří ještě nedosáhli vědeckého osvětlení. Podle Schmitta a jeho žáka Hansa-Joachima Morgenthau je politično sférou racionální a vědecké nerozhodnutelnosti a všechny scientistické představy o vědecké politice – politice založené na „objektivním poznání“ – jsou v lepším případě falešným vědomím, v horším případě pokrytectvím.[11]

Odpovědi na otázky společného života vespolek v posledku nepocházejí z vědeckých argumentů, ale ze střetů protikladných vůlí k moci. Takovou vůlí je také vůle k poznání a objektivní pravdě. Sama před sebou se však zapírá - ať už proto, že skutečně podlehl bludu o překonání vůle rozumem, nebo proto, aby poukazem k transcendentní objektivní pravdě získala převahu nad „pouhými“ interpretacemi, které žádný takový vnější opěrný bod nemají. Jak ukazuje Deleuze ve svém výkladu Nietzscheho, ve skutečnosti je vědecká *explanace* také jen *intepretací* - domněle transcendentní „objektivní realita“ je jen projekcí imanentní vůle k moci. Také výroky a díla sociálního vědce jsou jen tahy v širší politické hře o hegemonii a naše rozhodnutí pro tu či onu stranu nejsou vědecky zdůvodnitelná. Konkrétně tedy Jakoubkův vědecký argument pro asimilaci Romů nemá vyšší autoritu než jakékoliv jiné tvrzení. Na intelektuální rovině kritizují u Jakoubka právě tento nárok na to, být jakožto vědec posledním arbitrem politických sporů, tj. jeho scientismus, a nikoliv to, „co“ tvrdí – tedy obsah. Můj nesouhlas s ním na této druhé, obsahové rovině není věcí akademické diskuse, ale politického boje o hegemonii. A když říkám „boj“, nemyslím tím střet fyzických sil, nýbrž střet různých interpretací světa. Aby mohl mít člověk požitky z tohoto boje, musí mít silné protivníky. Toto je hedonistická motivace mé diskuse s Jakoubkem a Hirtem ...

M.T.: Jak se díváš na pozici romského aktivisty Karla Holomka v celé této polemice? Zdá se mi, že přehlíží to, že jde o teoretický spor a chápe ho jako spor osobní a otázku osobní angažovanosti.

P.B.: Pro mě to jenom dokládá, jak je obtížné propojit diskurs teoretiků s diskursem aktivistů. Diskurs teoretiků předpokládá dlouhá léta studií, které prostě aktivisté nemají. Nemusejí být hloupí, ale prostě ty teorie nestudovali. Komunikace pak nefunguje, neboť každý mluví jiným jazykem. Holomek se Jakoubka snažil denuncovat vědecky, poukazem k „obskurní“ univerzitě, na níž působí. Chtěl ho diskreditovat na poli, o nějž Jakoubek opírá autoritu svých názorů jako „vědeckých“. Vzhledem k Jakoubkově scientismu to má jistou logiku, ale z druhé strany to zbytečně přijímá jeho scientistický terén – kdyby Jakoubek učil na Harvardu, byl by jeho neoasimilacionismus pro Holomka přijatelnější? (Ostatně Huntington učí na Harvardu – plyne z toho snad, že máme přijmout jeho tezi o střetu civilizací?) Já jsem na Jakoubkovu knihu zareagoval právě proto, že se mi zdála výjimečná a inspirující. Marek udělal to, co dělají výjimeční badatelé: domyslel určitou perspektivu do radikálních důsledků, a tak umožnil nám, kteří zastáváme jiné teoretické paradigma, abychom ji mohli daleko lépe kritizovat a vyvracet. V takových výměnách se sociální věda i politická praxe posunují dopředu. To, že zatím, pokud vím, nemá doktorát, je smutným potvrzením Nietzscheovy myšlenky o tom, že v našem světě zpravidla průměrní vítězí nad výjimečnými. Chci to na závěr říci zcela jasně: pro mě je vědecký kredit Marka Jakoubka mimo vši pochybu. Souvisí to ostatně s mou intelektuální domýšlivostí – knize, kterou bych považoval za průměrnou, bych nikdy nevěnoval tolik pozornosti.

[1] *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*, SLON, Praha 2002 a *Levice v postrevoluční době. Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*, CDK, Brno 2004.

[2] *Hodina impéria. Zdroje současné zahraniční politiky USA*, Masarykova univerzita, Brno 2003.

[3] *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969 (1944)

- [4] J. Fulka, *Konstruktivistická východiska současného multikulturalismu*, in: T. Hirt, T. – M. Jakoubek (eds.), *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: antropologická perspektiva*, Vydavatelství a nakladatelství Čeněk, Plzeň 2005
- [5] *L'Être et le néant. Essai d'Ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943.
- [6] *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Gallimard, Paris 1990 (1980).
- [7] *La Distinction*, Ed. de Minuit, Paris 1979.
- [8] *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris 1995.
- [9] *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédée de trois études d'ethnologie kabyle)*, Ed. Droz, Genève 1972; *Le sens pratique*, Ed. de Minuit, Paris 1980.
- [10] *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode), Tome I, Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1960.
- [11] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963 a Hans-Joachim Morgenthau a H. J. Morgenthau, *Scientific Man vs. Power Politics*, Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, 1946.